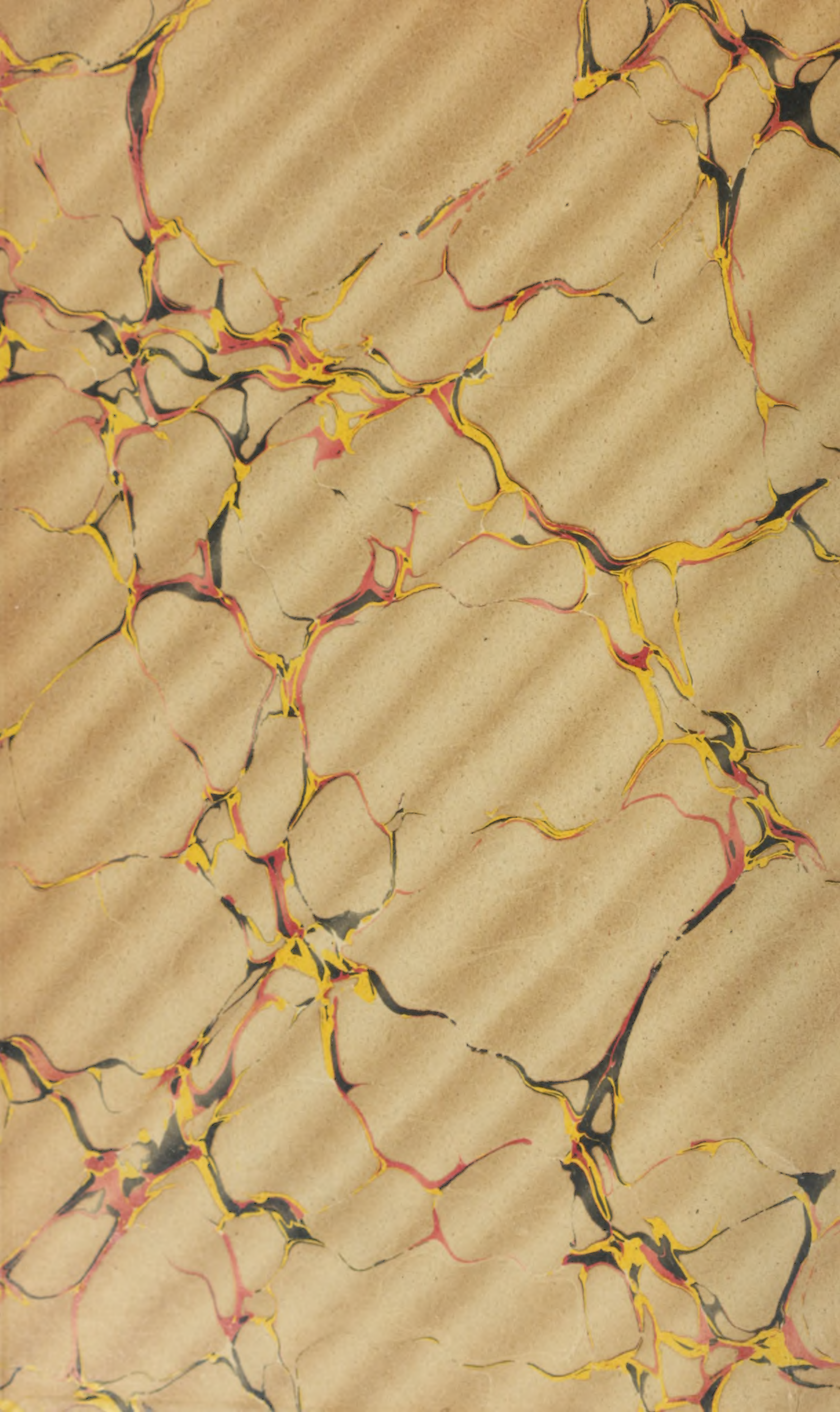
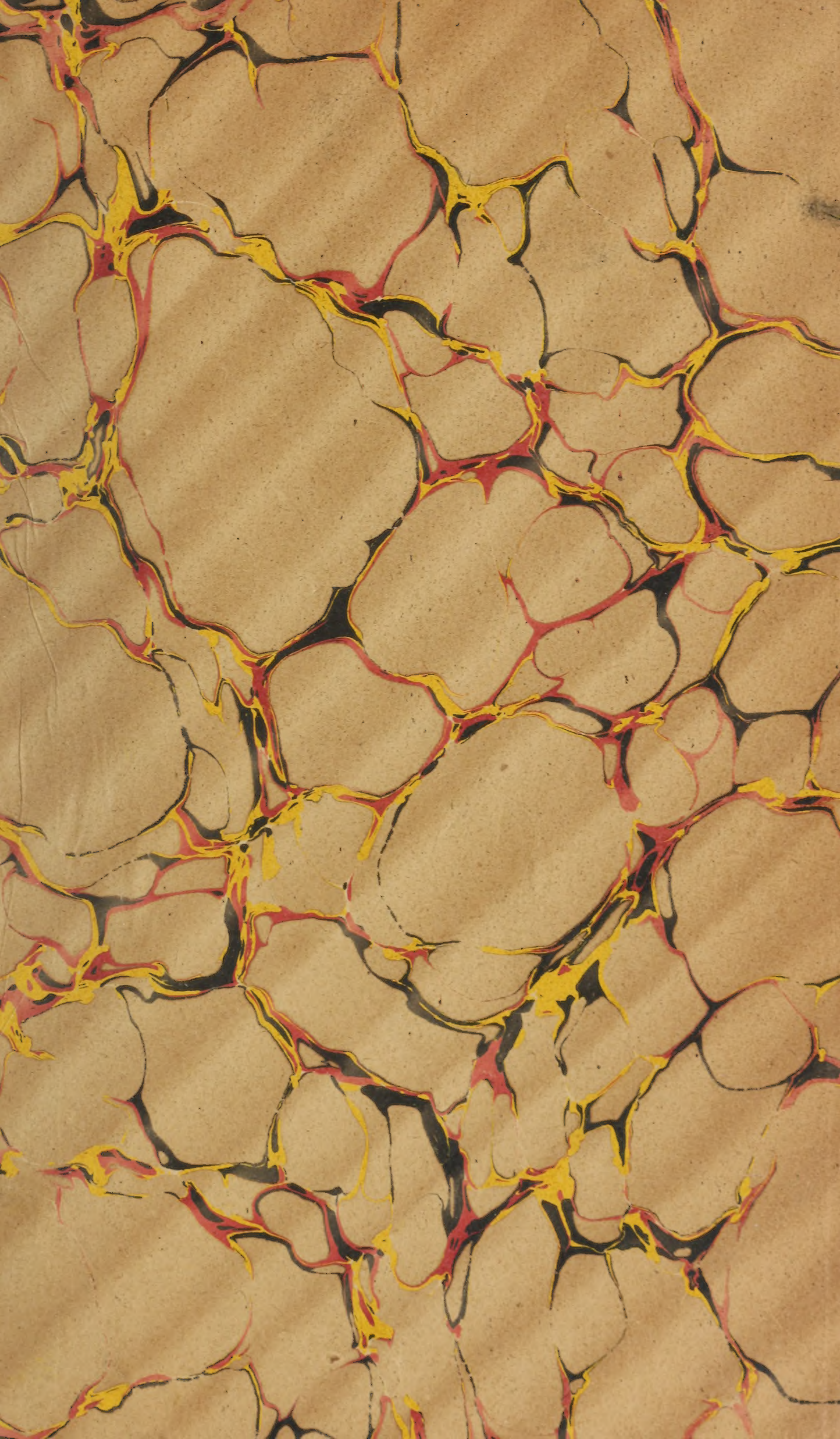

3 1761 03988 6965





HISTOIRE

DE LA

PSYCHOLOGIE DES GRECS

II

HISTOIRE

DE LA

PSYCHOLOGIE

DES GRECS

PAR

A.-Ed. CHAIGNET

RECTEUR DE L'ACADÉMIE DE POITIERS, CORRESPONDANT DE L'INSTITUT

Ψυχῆς πείρατα οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. — Heraclit., ap. Diog. Laërt., IX, 7.

TOME DEUXIÈME

CONTENANT

LA PSYCHOLOGIE DES STOÏCIENS, DES ÉPICURIENS ET DES SCEPTIQUES

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79
1889

AVERTISSEMENT

Le deuxième volume de l'*Histoire de la Psychologie des Grecs*, que je publie aujourd'hui, contient les doctrines psychologiques des Stoïciens, d'Épicure et des Sceptiques. Un troisième volume, qui sera, j'espère, le dernier, sera consacré à la psychologie de la Nouvelle-Académie, des philosophes Éclectiques et des Alexandrins; je me propose d'y donner les conclusions de tout l'ouvrage.

HISTOIRE

DE LA

PSYCHOLOGIE DES GRECS

PREMIÈRE PARTIE

LA PSYCHOLOGIE DES STOÏCIENS

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

La période de l'histoire de la philosophie qui s'ouvre à la mort d'Aristote se distingue de la précédente par plusieurs caractères. Le plus important et le plus remarqué, quoiqu'on l'ait à mon sens fort exagéré, est l'affaiblissement du sens métaphysique, c'est-à-dire, au fond, du sens philosophique. Il est certain que les grandes constructions métaphysiques et cosmologiques ont perdu pour les esprits une partie de leur intérêt et de leur attraction. La psychologie, c'est-à-dire la connaissance de l'homme, puisque l'âme est l'homme même, αὐτὴ (ἡ ψυχή) ἐστιν ὁ ἄνθρωπος [1], tend à devenir la science fondamentale de la philosophie. Quel est, dit Zénon, l'objet

[1] Simplic., *in Epict.*, I, 1, 12. Sen., *Ep.*, 76. « Quid enim in homine proprium? Ratio. Epiphan., *adv. Hær.*, c. 37. καὶ ἄνθρωπον ἐκάλει (Cléanthe) μόνην τὴν ψυχήν.

de la philosophie? la raison. Quelle est sa fin? de posséder une droite raison. Que nous apprend-elle à connaître? la raison, ses principes, ses lois, ses facultés, ses fonctions, ses actes[1]. Le monde, et tout ce qu'il renferme, n'a d'autre fin que l'homme et est fait pour l'homme[2]. La terre que l'homme habite est non seulement le centre du mouvement de l'Univers, mais le principe et la cause directrice de ce mouvement[3]. Mais l'homme peut-il se connaître sans connaître ce monde dont il fait partie, ce tout dont il est un membre? la psychologie est-elle possible sans une métaphysique qui l'appuie et qu'elle recèle en elle-même? c'est ce que les anciens surtout n'ont jamais cru, et ce que la logique ne permet pas de croire. En fait, la psychologie des Stoïciens repose sur un vaste et puissant système de métaphysique, qui fournira le fondement de presque tous les systèmes panthéistiques, comme la psychologie d'Épicure se lie à une autre métaphysique sur laquelle s'appuieront tous les systèmes matérialistes et sensualistes.

On ne peut donc pas dire, sans exagération, que le sens philosophique soit réellement épuisé, au commencement du moins de cette période. Ce qui est vrai, c'est que la psychologie devenant le centre et le fondement des sciences philosophiques[4], un tour plus positif, une fin plus pratique sont imprimés à la spéculation même. Mais ce mouvement, qui commence à peine chez les philosophes grecs, ne s'accentuera

[1] Epict., *Diss.*, IV, 8, 12.

[2] Cic., *de Fin.*, III, 20. « Præclare enim Chrysippus cetera nata esse hominum causa ». Id., (*de Nat. D.*), II, 53. « Omnia quæ sint in hoc mundo, hominum causa facta esse et parata. »

[3] Arius Didyme, Diels, *Doxogr. Gr.*, p. 465. γῆν τὸ ἡγεμονικὸν εἶναι τοῦ κόσμου, passage assurément étrange, corrigé de bien des manières, mais qui peut recevoir, sans être corrigé, le sens que je lui donne avec et après Ludw. Stein, *Psychol. d. Stoa*, I, p. 212.

[4] Cette thèse est encore soutenue de nos jours. Conf. Beneke, *Die neue Psychologie*, 1845. C'est probablement à une source stoïcienne que Suidas (voc. φιλοσοφία) emprunte cette formule caractéristique : ἡ ἀληθεστάτη γνῶσις τῆς ψυχῆς πρὸς πᾶσαν ἐπιστήμην συμβάλλεται.

que lorsque les Romains y prendront une part active. Les Romains n'ont jamais eu grand goût pour les études spéculatives : leur vrai génie est le génie de l'action, du gouvernement et de la discipline qui est aussi un gouvernement. C'est entre leurs mains que la philosophie aspire à devenir un agent social de la culture morale et à jouer le rôle de directrice de la conscience et de la vie : *Sit aliquis animi tui custos*, dit Sénèque. De là le tour oratoire [1] que prend l'exposition philosophique ; car pour gouverner les âmes et s'en rendre maître, il ne s'agit pas d'analyser et de démontrer : il faut persuader, il faut toucher, et pour cette fin supérieure tous les moyens semblent légitimes. C'est alors que le grave Panætius osera dire, ce que Cicéron ne repète pas sans quelque scrupule, que le philosophe devenu un avocat, avocat de la vertu, il est vrai, peut employer, s'il est nécessaire, non seulement des raisons vraies, mais encore des arguments contraires à la vérité, pourvu qu'ils soient vraisemblables et persuasifs [2].

Un autre caractère marque cette période : c'est à ce moment que commence le règne des Écoles, désormais constituées en corps organisés, leur activité simultanée et rivale et leur influence mutuelle et réciproque. Théophraste [3], Xénocrate [4], Zénon [5], Épicure [6], Pyrrhon [7] sont des contemporains. Leurs rapports sont sans doute éminemment des rapports d'opposition et d'hostilité [8] : elles ne peuvent, en

[1] Que Galien signale dans Chrysippe, *de Hipp. et Plat. dogm.*, 11, 2, t. V, p. 213, « τὰ ῥητορικὰ λήμματα... ὧν πέπληστα τὰ Χρυσίππου βιβλία .. » et passim... Isocrate avait déjà voulu confondre l'éloquence et la philosophie

[2] Cic., *de Off.*, 11, 14. Patroni (est) non nunquam verisimile, *etiamsi minus verum*, defendere. Quod scribere non auderem, nisi idem placeret gravissimo Stoïcorum Panætio.

[3] 313 + 207.

[4] 339 + 314.

[5] 321 + 264.

[6] 306 + 270.

[7] 310 + 270.

Ces dates marquent l'ouverture des Écoles et la mort des maîtres.

[8] C'est entre les Stoïciens et les Épicuriens surtout que l'opposition prend un

effet, garder leur originalité propre qu'en combattant et en détruisant, si possible, les principes et les thèses des doctrines adverses; mais ce conflit lui-même amène nécessairement un contact, et dans ce contact chacune se laisse inconsciemment, involontairement pénétrer par certaines opinions des autres, quand la force de la vérité triomphe de la passion sectaire, et du moins par les formes de la technologie [1] et de l'exposition. On se croit autorisé à prendre son bien, c'est-à-dire la vérité, partout où il se trouve : *quod verum est meum est* [2]. Il est reconnu que le stoïcisme adopte une grande partie des théories et particulièrement des théories psychologiques d'Aristote. La nouvelle Académie, devenue presqu'absolument sceptique avec Arcésilas, cherche à sauver du moins la thèse de la probabilité, avec Carnéade et surtout avec Philon de Larisse, contemporain de Posidonius, et bientôt avec Antiochus, qu'on peut appeler le dernier Académicien, fait entrer le Portique dans l'Académie, c'est-à-dire substitue au probabilisme le dogmatisme stoïcien [3] réconcilié avec le Platonisme par un compromis hasardeux [4] et renonce au principe du doute systématique, un instant défendu par elle, à savoir, que la connaissance de la vérité est absolument impossible. Le péripatétisme abandonne les hauteurs de sa métaphysique et se rapproche, comme en fait foi le *De Mundo*, quel qu'en soit l'auteur, du naturalisme stoïcien. C'est déjà l'Éclectisme qui commence.

caractère de violence et d'injure. Persée soulève contre les Épicuriens la défiance politique d'Antigone, et Philodème porte contre les Stoïciens l'accusation, toujours redoutable chez les Grecs, d'impiété.

[1] Par exemple le mot καταληπτόν, tout stoïcien, et qui passe dans la technologie de la nouvelle Académie, avec un sens, il est vrai, fort différent. Conf. Hirzel (*Untersuch. zu Ciceros phil. Schrift.*, t. III, p. 198) qui prétend que l'introduction de ce mot dans la psychologie de la connaissance a été la seule originalité de Philon.

[2] Sénèque cite à chaque instant les maximes d'Épicure sur les Passions, la Fortune, la Mort. Conf. Osc. Weissenfels, *de Seneca Epicureo*, Berlin, 1886.

[3] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 235 Ἀντίοχος τὴν Στοὰν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἀκαδημίαν, de sorte qu'on disait de lui, ὅτι ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσοφεῖ τὰ Στωϊκά.

[4] Id., *id. P. Hyp.*, I, 235. ἐπεδείκνυε γὰρ ὅτι παρὰ Πλάτωνι κεῖται τὰ τῶν Στωϊκῶν δόγματα.

Par une conséquence naturelle, la philosophie sera obligée de prendre un caractère d'érudition, puisque pour combattre les doctrines rivales, pour s'assimiler les anciennes théories dans ce qu'elles contiennent de vérité, il faut assurément les connaître, et les connaître non seulement dans la forme actuelle que leur a donnée leur développement interne, mais jusque dans leurs origines premières et même dans leurs antécédents historiques. Tels sont, sommairement indiqués, les traits caractéristiques du mouvement philosophique en Grèce, après la mort d'Aristote : le goût de l'érudition, le penchant aux formes oratoires, l'établissement des Écoles en organismes concentrés, dont les rivalités et la lutte n'empêchent pas les influences réciproques, la tendance de la philosophie à se constituer en une force sociale, et, par dessus tout, la prééminence, de plus en plus grande dans l'ensemble de la science, de la psychologie considérée comme la connaissance de l'homme même. Nous trouverons tous ces caractères, peut-être même plus fortement accusés que dans toute autre, dans l'École stoïcienne, et particulièrement le dernier qui nous amène à notre sujet et le justifie : La Psychologie des Stoïciens.

Si nous n'avons pas eu, pour tous les philosophes dont nous avons exposé et apprécié jusqu'ici les théories psychologiques, les mêmes avantages, du moins en ce qui concerne les plus grands d'entre eux, les véritables fondateurs de la psychologie, Platon et Aristote, nous avons pu nous appuyer sur leurs propres ouvrages authentiques et à peu près complets. Il n'en sera pas de même en ce qui concerne les Stoïciens. Des grands représentants de l'École, Zénon, Cléanthe, Chrysippe, nous n'avons conservé que des fragments courts, épars, dont l'interprétation et le lien laissent une grande place à la liberté des conjectures et à l'audace des combinaisons, et dont l'insuffisance laisse de très grandes lacunes sur des parties considérables du système psychologique, par exemple la théorie de la sensation. Il faut aller jusqu'à

Sénèque[1], Épictète[2], M. Aurèle[3], pour rencontrer des documents directs, mais qui appartiennent à la seconde époque du stoïcisme où, sous l'influence de Panætius et de Posidonius et de l'esprit romain, il se mitige et s'altère. Il est donc nécessaire de recourir aux sources indirectes, aux historiens de la philosophie qui, mêlant le plus souvent la critique à l'exposition des idées, sont légitimement suspects d'en avoir méconnu ou défiguré le sens, par incompétence ou partialité : tels sont Plutarque[4], Galien[5], Sextus Empiricus[6], Diogène de Laërte[7], dont le premier est postérieur de trois siècles au fondateur du Portique et les autres de près de cinq siècles.

A ces difficultés qui touchent tout le système philosophique des Stoïciens, s'en ajoutent de particulières à leur système psychologique.

D'après eux, le caractère essentiel de l'être est l'unité : Dieu est un ; le monde est un : l'Ame est une ; la sensation est une ; la passion est une ; la vérité est une[8], comme est une la lumière du soleil, bien qu'elle se divise en une infinité de rayons et éclaire une infinité de choses[9]. Il y a plus : toutes les choses, qui sont des unités partielles, sont liées et unies les unes aux autres par des rapports intimes qui font qu'aucune n'est étrangère aux autres, et qu'au contraire elles se pénètrent, se conditionnent et se causent les unes les autres[10]. Il était naturel que la science cherchât

[1] Né dans les premières années de l'ère chrétienne.

[2] Qui vivait sous Néron (54-58) et est mort sous Trajan (52-117).

[3] Né en 121, mort en 180.

[4] Né en 48 ou 50 après J.-C., mort en 188 ou 148.

[5] Né en 131, mort en 200.

[6] Mort en 210.

[7] Florissait en 190.

[8] M. Aur., IV, 40. ὡς ἓν ζῶον τὸν κόσμον,.. μίαν οὐσίαν καὶ μίαν ψυχήν... αἴσθησιν μίαν .. ὁρμὴ μία... *Id.*, VII, 9... θεὸς εἷς... καὶ νόμος εἷς... καὶ ἀλήθεια μία.

[9] Id., XII, 30. ἓν φῶς ἡλίου.

[10] M. Aur., VII, 9. πάντα ἀλλήλοις ἐπίπλεκται καί ἡ σύνδεσις ἱερὰ καὶ σχεδόν τι, οὐδὲν ἀλλότριον ἄλλο ἄλλῳ. *Id.*, IV, 40. πάντα πάντων συναίτια... οἵα τις ἡ σύννησις (connexus) καὶ συμμήρυσις (contextus).

à reproduire dans l'exposition l'unité des choses qu'elle prétendait expliquer : le contenu imposait sa forme au système. Les Stoïciens devaient d'autant plus facilement céder à cet entraînement qu'ils étaient plus puissamment possédés par le goût de l'ordre et l'amour de la logique formaliste, qui fait d'eux les précurseurs de la scolastique[1] et des scolastiques mêmes[2]. Ils cherchent à donner à leur philosophie une forme rigoureusement logique[3]. Leur sage est un dialecticien. On les appelle eux-mêmes dialecticiens par excellence, κατ' ἐξοχήν[4]. Chrysippe avait écrit 301 traités de logique, et avait une grande renommée comme logicien[5]. Ils vantaient l'extrême utilité de la forme syllogistique du raisonnement et l'importance de la logique qui seule nous apprend en quoi consiste le vrai caractère de la démonstration, fortifie et contrôle nos opinions, assure, dans le fonctionnement de nos facultés, l'ordre, règle la mémoire, établit le lien systématique et l'enchaînement méthodique de la science[6]. Sextus Empiricus relève leur goût pour les formules techniques, τὴν Στωϊκὴν τεχνολογίαν[7], et à chaque page des *Dissertations*, Épictète leur reproche leur passion pour l'art de nouer et de dénouer les syllogismes. C'est la dialectique, disaient-ils, qui nous permet de résister victorieusement aux arguments par lesquels on s'efforce d'ébranler nos con-

[1] C'est dans un autre sens que Chrysippe blâmait la vie scolastique, c'est-à-dire la vie consacrée exclusivement à l'étude et à la spéculation, qui pour lui ne différait pas de la vie de l'oisiveté et des plaisirs. Plut., *de Stoïc. Rep.* τὸν δὲ σχολαστικὸν βίον οὐθὲν οἰόμενος τοῦ ἡδονικοῦ διαφέρειν.

[2] Plus tard ce nom s'appliqua d'abord aux professeurs des sept arts libéraux : Grammaire, Dialectique, Rhétorique ou Trivium, Arithmétique, Géométrie, Musique, Astronomie ou Quadrivium ; il s'étendit ensuite à tous ceux qui s'occupaient d'enseigner les sciences, particulièrement la philosophie, ou de les exposer sous une forme appropriée à l'enseignement.

[3] Hippol., *Philos.*, 21. ἐπὶ τὸ συλλογιστικώτερον τὴν φιλοσοφίαν ηὔξησαν.

[4] D. L., VII, 83.

[5] Id., 189, 160. ἐπίδοξος ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς.

[6] Id., 45. εὐχρηστοτάτην τὴν περὶ τῶν συλλογισμῶν τάξιν, καὶ μνήμην τὸ ἐπιστατικὸν κατάλημμα ἐμφαίνειν.

[7] *Adv. Math.*, III, VIII, 87.

victions[1], qui nous empêche de céder aux apparences séduisantes et trompeuses de la vraisemblance[2], qui donne à l'esprit la force de repousser les objections et d'anéantir les réfutations[3], la solidité de jugement capable de peser à leur vraie valeur les idées et les raisonnements[4]. En un mot, la dialectique est un autre nom de la science ou de la connaissance infaillible[5]. La sagesse même est une science[6].

Il n'est pas étonnant ainsi qu'ils comparâssent la philosophie à un être vivant et organisé, parfaitement un comme son objet, et dont les parties, en tant que membres d'un tout, se liaient et se conditionnaient les unes les autres. Ces parties, appelées par Apollodore τόποι, par Chrysippe et Eudrome εἴδη, par d'autres γένη, étaient, d'après Zénon : la Physique, la Morale et la Logique[7]. Quelques-uns ajoutaient une quatrième partie : la Théorie des Définitions, τὸ ὁρικόν, que complétaient la Théorie des Règles, κάνονες, et la Théorie des Critériums[8].

Cléanthe la subdivisait en six parties groupées deux par

[1] ἀπροσπτωσία.
[2] ἀνεικαιότης.
[3] ἀνελεγξία.
[4] ἀματαιότης.
[5] D. L., VII, 45, 46, 47.
[6] *Plac. Phil.*, 1, Proœm.
[7] Sextus Empiricus (VII, 16) remarque que cette division, que fixèrent définitivement les Stoïciens, était déjà en germe, δυνάμει, dans Platon. Aristote y avait substitué une division tirée d'un point de vue subjectif, c'est-à-dire des facultés de la spéculation, de l'action et de la création artistique. Mais, dans les subdivisions, il revint au point de vue objectif, en divisant la science théorétique en philosophie première, physique et mathématique; et la science pratique en éthique, économique et politique.
[8] On ne comprend guère comment la théorie de la définition pouvait former une partie distincte et séparée. Diogène (VII, 42) essaie de rendre compte de la distinction non moins subtile de cette théorie et de celle des règles et des critériums; ces dernières avaient pour but la découverte de la vérité, πρὸς τὸ τὴν ἀλήθειαν εὑρεῖν; la théorie de la définition se propose plus spécialement la connaissance scientifique et démonstrative de la vérité, πρὸς ἐπίγνωσιν : car c'est par les idées générales (obtenues ou formulées par la définition) que l'esprit s'empare des choses, διὰ τῶν ἐννοιῶν τὰ πράγματα λαμβάνεται. D'autres divisaient la logique en deux parties, l'une qui traitait du langage considéré comme un système de signes des idées; l'autre qui traitait des idées exprimées par ces signes : περὶ σημαινόντων et περὶ σημαινομένων.

deux : la Dialectique et la Rhétorique ; — la Morale et la Politique ; — la Physique et la Théologie. Chrysippe revint à la division tripartite de Zénon : « Il me semble, dit-il [1], comme l'ont enseigné nos anciens, qu'il n'y a que trois genres, γένη, de sciences philosophiques, qu'il faut étudier et enseigner dans l'ordre suivant, qui est l'inverse de leur ordre de dignité et d'importance : en premier lieu la Logique ; en second lieu l'Éthique ; en troisième lieu la Physique. » Les Stoïciens justifiaient cette disposition comme il suit : « Il est nécessaire que l'esprit ait été rendu assez puissant pour garder les vérités acquises sans qu'on puisse les en déraciner : or, c'est la Dialectique qui lui donne cette solidité et cette force. L'Éthique, qui a pour but d'améliorer les mœurs, prend la seconde place, parce que ses préceptes ne peuvent être communiqués sans péril, ἀκινδύνως, que si l'esprit possède toute la puissance de la raison ; enfin, arrive la Physique dont l'objet est plus divin et qui réclame un plus puissant effort de méditation [2].

Malgré cette organisation savante, les membres qui composaient le tout de la philosophie étaient, quoique distincts, non séparés et non séparables [3]. La division n'avait qu'une valeur formelle et par suite une importance médiocre. L'ordre dans lequel on les étudie, car il faut bien en adopter un, est au fond indifférent pour la science, parce qu'aucune des parties, soit au point de vue des lois logiques, soit au point de vue du contenu, ne peut prétendre à un rang privilégié, à une valeur supérieure [4]. Elles se fondent toutes et pour ainsi dire se confondent toutes les unes dans les autres [5], tant est

[1] Plut., *Stoïc. Rep.*, IX.

[2] Sext. Emp., *Math*, VII, 23. Galen., *Hist. Phil.*, ch. III. M. Aurèle, IX, 13, suit encore cette division : « Dans toute notion cherche l'élément physiologique, l'élément éthique, l'élément logique, φυσιολογεῖν, ἠθολογεῖν, διαλεκτικεύεσθαι.

[3] Sext. Emp., *Math.*, VII, 17. ἀχώριστα ἀλλήλων.

[4] Id., *id.* Οὐδὲν μέρος τοῦ ἑτέρου προκεκρῖσθαι.

[5] D. L., VII, 40. μεμῖχθαι αὐτά.

puissant le lien qui les unit et n'en fait qu'un tout [1]. Cette pénétration intime et mutuelle rend bien difficile d'isoler une partie quelconque du système et de l'étudier à part : car il faut rompre pour cela la chaîne, pour ainsi dire de fer, qui l'attache aux autres et au tout lui-même. Une difficulté nouvelle naît, pour la critique, du fait que la psychologie n'est pas une de ces divisions, quelle qu'en soit la valeur, acceptées par les anciens, les Stoïciens compris, qui n'en ont même pas connu le nom. Si les Grecs, dont la langue souple et riche se prêtait si facilement à l'expression précise des choses et des idées, n'ont pas eu ce mot, si leurs philosophes n'ont pas senti le besoin de le créer, quoique la formation en fût si naturelle, c'est certainement parce qu'ils n'ont pas eu la notion claire et distincte de ce que devait être la science de l'âme. Toute idée nette et forte produit naturellement et comme nécessairement le terme qui l'exprime. Il est manifeste, malgré les nombreux traités qui portent le titre περὶ Ψυχῆς [2], que les Grecs ne se sont pas posé nettement le problème spécial de la psychologie, à savoir de rechercher, de déterminer et d'exposer les faits psychiques d'une part, et de l'autre de les expliquer en les ramenant à leurs causes et à leurs lois. Sans doute ils ne pouvaient se dispenser d'en reconnaître la matière et l'objet; mais comme ils n'y voyaient pas les éléments d'une science distincte et séparée, ils n'ont pas institué, pour cette discipline, une méthode particulière, et leurs théories, comme leurs observations psychologiques, se présentent avec un caractère manifeste de désordre et de confusion. C'est ainsi que ce que nous appelons la psychologie se trouve chez eux disséminé et réparti entre toutes les parties de la philosophie, et que nous serons obligés d'aller

[1] Cic., *de Fin.*, V, 28. « Mirabilis est apud illos contextus rerum. Respondent extrema primis, media utrisque, omnia omnibus. »

[2] D. L., VII, 157, n'en mentionne que deux, dont l'un a pour auteur Zénon, et l'autre Antipater. Les Fragments *sur l'Ame* que Galien cite et critique avec tant de vivacité (*de dogm. Hipp. et Platonis*) sont tirés d'un traité dont le titre nous est donné par Galien (id., p. 215), περὶ Ψυχῆς, mais manque au catalogue de Diogène.

chercher dans la Physique ce qui concerne l'origine de l'âme, sa substance, son essence et sa fin ; dans la Logique la définition de ses facultés et la théorie générale de la connaissance, et dans l'Éthique le caractère, la forme et la nature de ses sentiments, de ses inclinations, de ses passions, c'est-à-dire leur théorie du désir et de la volonté[1].

Il y a plus : la conception que les Stoïciens se forment des choses et du monde repose sur l'idée d'un principe unique, qui, dans des degrés divers, mais à tous les stades de formation et de développement de l'être inorganisé et organisé, se manifeste par un même effet, à savoir le caractère de l'unité qu'il impose à tout ce qui est et devient, et sans laquelle rien ne saurait devenir ni être. Cette force est psychique, quoique corporelle : car la nature, φύσις, est pour eux raison, pensée, λόγος, une raison qui règle et dirige le développement de l'Être, qui est la fin immanente des choses et en même temps leur principe, leur germe, λόγος σπερματικός. Dans sa substance c'est un pneuma ; dans son essence, de quelques noms qu'ils la revêtent, suivant la diversité de ses fonctions et de ses effets, φύσις, σχέσις, ἕξις, ἰσχύς, κράτος[2], διάθεσις, τόνος[3], ἡγεμονικόν, au fond c'est une âme, ψυχή, ou une espèce d'âme[4], conçue il est vrai sous la notion de corps, notion qui elle-même enveloppe l'idée de matière informée. Toutes les choses reçoivent et gardent leur unité, qui est leur être, par la participation de cette âme, puissance pneumatique et igniforme. C'est par une inconséquence, due aux entraînements oratoires de la prédication morale, qu'on trouve chez les

[1] On trouve cependant chez eux un commencement de classification des questions purement psychologiques, distinguées des questions de logique. Simplicius (*in Arist., Categ.*, f. 3). « Les Stoïciens ont soutenu que la discussion sur les ἐννοήματα en tant qu'idées générales appartient à la psychologie et non à la logique, τῆς περὶ ψυχῆς πραγματείας, οὐ λογικῆς. »

[2] Plut., *Stoïc. Rep.*, 2.

[3] Stob., *Ecl.*, II, 110. ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχὺς τόνος.

[4] Je dis une espèce d'âme, parce que les Stoïciens, peu conséquents avec leur principe, refusaient, nous le verrons, une âme aux minéraux et aux végétaux (Plut., *Plac. Phil.*, V) : ils réservaient ce nom au πνεῦμα νόερον (*id.*, *id.*, IV, 3).

Stoïciens de la seconde époque des expressions[1] et des formules qui pourraient faire croire à un dualisme métaphysique et psychologique, auquel Panætius et Posidonius seuls ont cédé. L'âme est en réalité, pour eux, le principe non seulement de la pensée et de la vie, mais de toute chose qui a une forme et une essence qu'elle possède d'une façon constante et qui restent identiques à elles-mêmes. Si donc nous voulions poursuivre l'âme dans toutes les fonctions que la logique interne du sujet pourrait lui attribuer, nous arriverions à noyer la psychologie dans la philosophie ou plutôt à réduire toute la philosophie à la psychologie. Ce n'est pas une des moindres difficultés de notre sujet de déterminer par une limite précise les questions qui appartiennent naturellement au domaine vraiment psychologique et d'en exclure celles qui lui doivent rester étrangères.

L'unité que les Stoïciens placent dans les choses et le tout qui en est le principe et le système, et dont leur doctrine, dans sa structure formelle, dans son cadre extérieur[2], fait effort pour reproduire la sévère image, nous la retrouvons en quelque mesure dans le caractère de l'École. Les esprits les plus indépendants cherchent à rester ou à paraître rester fidèles aux principes du maître et tendent visiblement à garder intacte l'unité de la doctrine. Les opinions deviennent des dogmes. L'École devient une secte, αἵρεσις, presque une église, dont les adhérents sont moralement astreints à pro-

[1] Ainsi dans Sénèque (*ad Marc.*, 24 et *Ep.*, 74) : Spiritus et caro ; la mort considérée comme une renaissance (id., *Suasor.*, 6) ; les termes méprisants par lesquels Épictète désigne le corps, σωμάτιον ; la phrase : tu es une âme qui porte un cadavre (trad. franç., XIV, 15) ; dans M. Aurèle (II, 2), l'opposition de σαρκία καὶ πνευμάτιον καὶ ἡγεμονικόν ; la distinction du corps, σῶμα, d'où viennent les sensations, et de l'âme, ψυχή, d'où viennent les désirs, du νοῦς d'où viennent les idées (*id.*, III, 16), ou encore les formules, σωμάτιον, πνευμάτιον, νοῦς (*id.*, XIII, 3), ou encore la chair, le Pneuma, ἄνεμος, qui ne reste jamais lui-même et est à chaque instant aspiré et expiré, et l'ἡγεμονικόν, τὸ ἔνδον κυριεῦον. Senec., *Ep.*, 85. « Animalia quædam animum (ψυχήν) habent, quædam tantum animam (φύσιν). »

[2] Joubert (*de la Métaphys.*, 56), appelle dédaigneusement tout système *un coffre*, *un artifice*, *une fabrique*, qui l'intéresse peu, dit-il : il a tort. Le lien qui fabrique le système est lui-même une idée, une forme, si l'on veut, mais une forme intelligible et non externe.

fesser les mêmes croyances. Zénon lui-même constate cet accord : comme on lui faisait remarquer le grand nombre de disciples de Théophraste : Oui, dit-il, son chœur est plus nombreux : mais il y a dans le mien plus d'harmonie [1]. Là même où des dissidences et des innovations se sont produites, comme il est arrivé certainement [2], on les tait ou on les dissimule ; on rapporte tout au fondateur, on couvre tout sous le nom général du Portique, οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς. Ce trait, je veux dire une tendance à une sorte d'orthodoxie, cette prétention à la constance et à la fixité dogmatiques, qui touche de près à l'infaillibilité, s'accentue sans doute davantage dans l'École d'Épicure, où toute nouveauté est considérée comme une folie et une impiété, où toute dissidence, regardée comme une apostasie, est frappée d'anathème [3]. Sénèque s'en raille : « apud istos quidquid dicit Hermarchus, quidquid Metrodorus, ad unum refertur... Omnia quæ quisquam in illo *contubernio* locutus est, unius ductu et auspiciis dicta sunt » [4]. Mais il me semble apercevoir quelques signes semblables dans l'École Stoïcienne. Sénèque a beau dire : « non sumus sub rege : sibi quisque se vindicat, » on l'entend lui-même appuyer ses opinions sur l'autorité de ses maîtres : dicunt Stoïci *nostri*. On ne rencontre, dans le cours du développement de la doctrine, qui est restée vivante pendant 500 ans, aucune divergence profonde ; de Zénon à Épictète ce sont les mêmes principes [5] et les mêmes

[1] Plut., *de Prof.*, 6. οὑμὸς δὲ συμφωνέστερος. Cf. Ravaiss., *Essai s. la mét.*, t. II, p. 123.

[2] Numénius (Eus., *Pr. Ev.*, XIV, 6, 3, 728, b), constate ces dissentiments nés dès le commencement de l'École, et qui, dit-il, durent encore : τὰ δὲ τῶν Στωϊκῶν ἐστασίασται, ἀρξάμενα ἀπὸ τῶν ἀρχόντων ; je crois qu'il les exagère, mais il a toutefois raison de dire qu'il y a des Stoïciens plus Stoïciens les uns que les autres. ἑτέρων ἕτεροι Στωϊκώτεροι.

[3] Numénius (Euseb., *Præp*, XIV, 6, 3). μήδ' αὐτοῖς εἰπεῖν πω ἐνάντιον οὔτε ἀλλήλοις οὔτε Ἐπικούρῳ μηδένα εἰς μηδέν... ἔστιν αὐτοῖς παρανόημα, μᾶλλον δὲ ἀσέβημα καὶ κατέγνωσται τὸ καινοτομηθέν.

[4] *Ep.*, 33.

[5] Galien (*Hipp. et Plat. Dogm.*, V, 390) leur en fait un reproche : « A l'exception de Posidonius, tous les Stoïciens, je ne sais comment, aiment mieux suivre Chrysippe jusque dans ses erreurs, plutôt que choisir la vérité en s'écartant de lui. » μᾶλλον οἷς ἐσφάλη Χρύσιππος ὑπομένουσιν.

théories sur les points essentiels de la métaphysique et de la psychologie. Ce n'est guère que dans la morale pratique et les subtilités de la casuistique que le rigorisme stoïcien subit quelques atténuations qui le rendent à la fois plus raisonnable et plus tendre. « L'École Stoïcienne, dit M. Ravaisson[1], se rassemble autour d'une doctrine fortement unie, liée en toutes ses parties et où toutes les conséquences, dans une connexion étroite avec le principe, devront porter le même caractère d'évidence et de certitude. » Je crois qu'il faut aller plus loin encore. Sans doute ce n'est pas un lien extérieur, une autorité et une discipline organisée qui rassemble les membres de l'École autour du même centre de vérités, comme les soldats sous une même tente. Leur conviction est libre ; mais cette conviction de la supériorité incontestable, de la certitude irréfutable de leur doctrine constitue un lien interne qui n'est pas sans puissance. Le sens nouveau du mot École apparaît pour la première fois chez eux. L'inspiration socratique, qui vit encore dans le Platonisme et le Péripatétisme, renvoie chacun, pour se former une conception des choses et de la vie, à sa propre pensée, à sa libre conscience, à sa raison individuelle. Les Stoïciens ne professent pas ce respect de la liberté de la conscience philosophique. Qui dit École dit maitre, désormais, et, si les Stoïciens n'ont pas de roi, ils ont un maître. On entend encore Épictète, à cinq siècles de distance, répéter : Qu'est-ce que la philosophie enseigne ? à méditer et à pratiquer les dogmes de Zénon, ἅ Ζήνων λέγει.

Il résultera de ce fait que dans l'exposition du système psychologique des Stoïciens, nous devrons présenter en bloc, dans leur ensemble, les opinions communes de l'École. Nous nous réservons de signaler les différences de quelque importance qui se rattachent à des personnalités philosophiques, dans un court appendice historique où nous ferons connaître

[1] T. II, p. 123.

sommairement la vie, les écrits et les opinions particulières des principaux philosophes de la secte.

Je ne puis partager l'opinion répandue et autorisée[1], que la philosophie stoïcienne a pour objet presque exclusif la vie pratique, et que la science, la recherche désintéressée de la vérité pour elle-même n'existe pas pour eux. Le savoir ne serait qu'un accessoire logique, un moyen dont la fonction subordonnée consiste à justifier rationnellement les principes et les règles de la morale. Les anciens n'ont jamais complétement séparé la science et la vie ; mais sous cette réserve commune à tous les philosophes grecs, je crois avec M. Ravaisson[2], et j'espère que la suite de ce travail prouvera que la pratique, dans le stoïcisme, n'a pas la prédominance qu'on lui attribue, et n'a absorbé ni les intentions ni les conceptions de ceux qui l'ont fondé et développé. Il reste un grand système de métaphysique et de psychologie, qui se propose de fondre l'hylozoïsme antique et les vues d'Héraclite sur l'air et le feu avec les principes de la philosophie péripatéticienne. Pour les Stoïciens, comme pour Platon et Aristote, la philosophie est la science[3] des choses divines et humaines : ils appellent l'homme un animal amoureux de savoir, ζῶον φιλοθέωρον[4], et c'est Épictète qui formule ainsi ce caractère éminent de l'humanité : ils définissent la philosophie : l'exercice de l'art conforme à la science[5] ; mais, d'un autre côté, l'art est pour eux un système de vérités expérimentales[6]. Leur division n'attribue à la morale qu'une partie sur trois, et elle est toujours, dans tout ordre, placée au second rang, le premier étant réservé à la métaphysique ou à la théologie, dont le caractère est éminemment spéculatif. Si la morale est la plus utile des sciences, la théologie en

[1] Ed. Zeller, t. IV, p. 46.
[2] T. II, p. 122.
[3] Plut., *Phil. Plac.*, I. Procem., ἐπιστήμη.
[4] Epict., *Diss.*, I, ch. XXIX, 58.
[5] Id., *id.*
[6] Sch. Dion. Thr., *Anecd. Bekk.*, p. 649, 31. σύστημα ἐκ καταλήψεων ἐμπειρίᾳ συγγεγυμνασμένων.

est la plus haute, parce que l'une traite des choses humaines, et l'autre des choses divines : il y a entr'elles toute la distance qui sépare l'homme de Dieu [1]. Hérillus fait de la philosophie exclusivement une science spéculative, et plus précisément la science de l'âme [2]. S'il exagère en cela le vrai sens du stoïcisme, Ariston va plus loin encore dans la direction opposée : il supprime de la philosophie la partie métaphysique et la partie logique, par la raison que l'une est au-dessus de nous, ὑπὲρ ἡμᾶς, dépasse nos moyens de connaître, et que l'autre n'a pour nous aucune utilité et partant aucun intérêt, οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς [3]. Il s'acharne surtout contre la dialectique qui, semblable à la boue des chemins, alourdit les pas et retarde la marche du voyageur [4] ; il la compare encore aux toiles d'araignée, d'un tissu, sans doute extrêmement délicat et fin, mais très fragile et absolument inutile, et les dialecticiens à ces gourmands d'écrevisses qui, pour avoir si peu de chair, se donnent tant de mal et perdent tant de temps à en briser les coquilles [5]. Mais il est manifeste que c'est là une hérésie toute personnelle, une réaction contre la doctrine générale et commune qui admettait ces parties mêmes qu'il prétend retrancher. Dans la conception stoïcienne, l'Éthique dépend nécessairement de la métaphysique ; car le principe des idées morales et politiques, la source de la justice et du bonheur sont tirés de la nature universelle, du système de gouvernement et *d'économie* du monde [6]. On ne peut les pratiquer sans

[1] Sen., *Qu nat.*, *Præf.*, Init. « Altior est hæc et animosior... Majus quiddam suspicata est ac pulchrius .. Denique tantum inter duas interest quantum inter Deum et hominem.

[2] Cic., *de Fin* , IV, 14. Ipsius animi, ut facit Herillus, *cognitionem* amplexarentur, *actionem* relinquerent. D. L., VII, 165... Ἥριλλος... τέλος εἶπε τὴν ἐπιστήμην. Cic., *de Fin.*, II, 13. Herillus autem ad scientiam omnia revocans. Conf., id. *Acad.*, II, 42.

[3] D. L., VII, 160.

[4] Stob., *Floril* , 82, 11.

[5] Id., *id.*, 82, 15.

[6] Plut., *Stoïc. Rep.*, IX, 3. ὧν οὐθὲν ἐστι πεισθῆναι μὴ διὰ βάθους ἐγκραθέντα τοῖς φυσικοῖς λογοῖς. *Id.*, IX, 5. « Il n'est pas possible d'arriver à la connaissance du bien et du mal, à la vertu et au bonheur, autrement que ἀπὸ τῆς κοινῆς φύσεως καὶ ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου διοικήσεως. » Ce dernier mot est souvent remplacé par οἰκονομία. Plut., *id.*, XXXIV, 8. Max. Tyr., *Serm.*, XIX. πνεῦμα οἰκονομοῦν.

les connaître et on ne peut les connaître qu'en se plongeant dans les profondeurs de la métaphysique et de la théologie, puisque la nature, la raison et Dieu ne font qu'un[1].

Les Stoïciens sont donc de vrais philosophes : leur conception essentiellement dynamique et téléologique est d'ordre spéculatif, aussi bien que le goût du système, la passion de l'unité formelle et l'effort tout métaphysique de ramener à un principe unique et l'ensemble des choses et l'ensemble des représentations. C'était, pour Platon, la marque distinctive et caractéristique du vrai philosophe[2]. Ce que l'on peut et ce que l'on doit dire, c'est que les Stoïciens ne conçoivent rien au delà, rien au-dessus du monde réel. Dieu est immanent aux choses et à l'homme[3]. Le monde contient en soi les raisons qui l'ont engendré et qui, par suite, suffisent à l'expliquer. L'homme est le centre de la nature et en est la cause finale ; il est donc le point de départ et la fin de la science. La création de l'ordre dans l'humanité, l'organisation des liens sympathiques des êtres raisonnables, nés les uns pour les autres, est le but idéal de l'univers et un acte de volonté de la nature[4] ; car c'est volontairement que la nature s'est portée à produire le monde, et tout ce qui s'y passe aujourd'hui est une suite naturelle de cette volonté première[5]. La nature est Dieu même, et Dieu est à la fois volonté et vérité[6].

[1] Plut., l. l. XXXIV, 5. ἡ κοινὴ φύσις καὶ ὁ κοινὸς τῆς φύσεως λόγος... Ζεύς ἐστιν.

[2] *Rep.*, p. 537. ὁ μὲν γὰρ ξυνοπτικὸς διαλεκτικός... *Id.*, VI, 485. τοῦ ὅλου καὶ παντὸς ἀεὶ ὀρέγεσθαι... θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας

[3] Sen., *Ep.*, 41. Deus tecum est, intus est. *Id.*, *Ep.*, 31. Deus ad homines venit, imo, quod propius est, in homines venit. M. Aur., *Diss.*, III, 4. ὁ ἐν σοὶ θεός.

[4] De là ces mots vraiment évangéliques : L'homme est naturellement ami de l'homme (M. Aur., V, 20). Le propre de l'homme est d'aimer ceux qui lui ont fait du mal (*id.*, VII, 22). Bossuet, dans sa langue pleine de force et d'audace, ne craint pas de reconnaître, à côté du Christianisme de la Grâce, un Christianisme de la Nature. On est vraiment parfois embarrassé de les distinguer.

[5] M. Aur., IX, 1. « Les choses arrivent en vertu d'une tendance éternelle, ὁρμῇ τινι ἀρχαίᾳ, de la Providence, qui fait qu'à partir d'un certain commencement elle s'est décidée, ὥρμησεν à produire cet univers ordonné, après avoir conçu et déterminé les raisons, λόγους, les forces et les puissances, δυνάμεις, tant des êtres mêmes que de leurs changements et de leur succession. »

[6] Id., *id.*, τὸ βούλημα ταύτης, ἔτι δὲ καὶ ἀλήθεια αὕτη (φύσις) ὀνομαζομένη.

Sans doute on peut dire que l'homme et l'humanité ainsi réduits à eux-mêmes, perdent de leur grandeur et de leur beauté. Les Stoïciens évidemment n'ont pas le sens vrai du divin, le goût de l'invisible et de l'infini. Il leur manque l'aspiration sublime vers l'au delà inconnu, inconnaissable peut-être et pourtant certain, postulat nécessaire de nos désirs, de nos espérances, de toutes les tendances de notre être moral. Ils n'ont pas cette soif de l'infini dont le tourment fait notre dignité. Le monde qu'ils conçoivent est fini et borné, malheureux, méchant et misérable[1] ; ils connaissent la paix : ils ne connaissent pas la joie[2]. Mais ne rachètent-ils pas cette impuissance de concevoir l'infini par un amour, que l'on ne trouve que dans le christianisme, par un respect, qu'on ne trouve nulle part, pour l'homme et l'humanité ? S'ils n'ont pas le sens de l'absolu, ils ont celui de la perfection qui s'en rapproche. Le sage en qui elle se réalise, en tant qu'elle est réalisable, dépasse toutes nos conceptions positives et s'élève au-dessus de la réalité comme au-dessus de notre intelligence[3]. Cette perfection consiste, il est vrai, à vivre conformément à la nature ; mais pour déterminer cette nature, ils ont cherché *l'idée* de l'homme et ont dû la chercher dans ses fins internes qui seules la révèlent et la manifestent : or, cette finalité qui pose le problème psychologique par excellence et en demeure toujours le mystère non résolu, les fait aborder aux limites, sinon entrer dans la région de l'idéal. Pour résoudre cette question de la fin de l'homme et de l'humanité, ils ont établi une distinction entre ce qui est essentiel, intimement propre à notre être, οἰκεῖον, et ce qui lui est étranger, c'est-à-dire qu'ils ont tenté de définir la loi de notre nature, et cela au moyen de la conscience à laquelle, répétons-le à leur honneur, ils ont les premiers donné un

[1] Plut., *De Comm. not.*, 33. πάντων ἀνθρώπων ἔπ' ἄκρον ἀθλίως καὶ μοχθηρῶς βιούντων.
[2] *Id.*, *id.*, 8, 2, arrivés même à la perfection, οὐδὲν ἐπίδηλον εἰς χαρὰν ἔσχεν.
[3] Alex. Aphr., *de Fat.*, 28. ὥσπερ τι παράδοξον ζῷον καὶ παρὰ φύσιν.

nom, parce que les premiers ils en ont eu la notion forte encore que confuse et incomplète. Bien que déterministes résolus et reconnaissant la nécessité dans l'enchaînement des effets et des causes, bien que posant la conservation de soi- même comme la loi primitive et nécessaire des êtres, ils croient à la liberté ; ils admettent qu'il y a des choses qu'il est en notre pouvoir de faire, comme, par exemple, de s'affranchir des passions. Ces singuliers matérialistes, dont on veut que la physique ait été la seule métaphysique, proclament que la nature est raison [1], qu'elle a ses racines dans la pensée, que le monde a son fondement dans une idée qui se réalise en s'organisant. Ils maintiennent partout le principe des causes finales, sur lequel ils fondent leur théorie de l'unité, de l'identité de la Providence et du Destin. Toute chose a sa fin [2]. Si le travail est la loi de la vie, la fonction et la destinée de l'être raisonnable, ce n'est pas le travail servile d'un misérable qui doit gagner son salaire quotidien, ni celui d'un lâche qui veut se faire plaindre, ni même celui d'un orgueilleux qui veut se faire admirer : c'est un travail libre, désintéressé, volontaire, où l'homme n'a pour but que de prendre connaissance de sa force et de l'exercer soit par l'action soit par la patience [3].

On ne peut pas nier qu'il y ait dans la conception stoïcienne de l'idéal de l'homme un fond d'orgueil. Leur sage fait la leçon au genre humain tout entier : *Sapiens humani generis pædagogus*. L'homme est un petit Dieu, et par conséquent un Dieu. Mais qui niera que dans cet orgueil il y ait aussi une vraie grandeur et une grandeur morale. Si les Stoïciens soutiennent que l'homme et l'humanité se suffisent à eux-mêmes, c'est parce qu'au fond et dans les entrailles de l'homme ils ont vu Dieu présent et vivant. Ils ont eu conscience de la magnanimité,

[1] M. Aur., VII, 11. ἡ αὐτὴ πρᾶξις κατὰ φύσιν ἐστὶ καὶ κατὰ λόγον.
[2] Id., *id.*, VIII, 20. ἡ φύσις ἐστόχασται ἑκάστου.
[3] Id., *id.*, 10, 12. πόνει, μὴδ' ὡς ἄθλιος μήδε ὡς ἐλεεῖσθαι ἢ θαυμάζεσθαι θέλων, ἀλλὰ μόνον ἓν θέλε· κινεῖσθαι καὶ ἰσχεῖσθαι.

et aussi de l'impuissance de l'héroïque effort nécessaire pour atteindre les hauteurs de cet idéal. C'est là ce qui donne à tant de leurs maximes un trait grave, un tour mélancolique et triste, un accent si pénétrant, si tendre, profondément humain, j'allais dire et je dis, par cela même, divin.

C'est aussi ce qui explique l'influence qu'elles n'ont pas cessé d'exercer. Le Stoïcisme, qui a eu une durée de près de 500 ans, n'a pas eu, comme École, la longue vie de la philosophie péripatéticienne; mais cependant son action sur quelques parties de la philosophie a été étendue et profonde. Les théories du Pneuma, du Logos, de la volonté ont visiblement inspiré les docteurs chrétiens. Bien que Descartes n'ait jamais touché qu'en passant l'Éthique, sa doctrine sur ce point est profondément imprégnée des idées stoïciennes sur les passions, et dans son traité spécial sur ce sujet[1] comme dans sa *Lettre à la Princesse Palatine*, on voit un effort pour combiner les principes du Portique avec ceux d'Aristote et même d'Épicure[2]. Spinoza et Leibniz lui-même lui empruntent plusieurs de leurs conceptions métaphysiques et ce dernier surtout, par exemple, celle de la force et de l'effort. Spinoza, comme les Stoïciens, fait un seul et même être de l'esprit et de la matière, de Dieu et du monde, de la nature naturante et de la nature naturée : il admet, comme eux, la nécessité absolue dans l'enchaînement des causes, et, même dans la morale, le déterminisme absolu[3]. La conservation de soi est pour lui aussi la première loi des êtres, et la connaissance des passions le fondement de la morale, qui consiste, dans les deux systèmes, à s'affranchir des états passifs. Il cherche également la liberté dans ce qui est en notre puissance : seulement il supprime la finalité, que maintient le

[1] II, 146.
[2] *Epitr.*, I, 1, p 2; 5, p. 11.
[3] Spinoza, Leibniz et plus tard Hegel, verront, comme les Stoïciens, l'essence de la liberté dans le nécessaire qui se reconnaît comme tel, et la science absolue, fondement du déterminisme absolu, est le rêve des penseurs anciens de cette tendance comme des penseurs modernes.

Stoïcisme; par suite il supprime l'idée de la Providence. Les causes efficientes sont, pour Spinoza, les seules causes du monde, et la force devient le droit. Si la vie parfaite est de se conformer à l'ordre, comme l'avait dit Zénon, ce mot ordre n'exprime pour Spinoza qu'un fait brutal et fatal ; car sans but, il n'y a pas d'ordre et de mesure pour l'idée de la perfection. Enfin tandis que Gassendi essayait de faire revivre l'Épicurisme à un point de vue vraiment philosophique et pour combattre l'influence ou plutôt la domination de la philosophie péripatéticienne mal interprétée, Hugo Grotius, dans son traité *de Jure belli*[1] posait des principes tout stoïciens et Juste Lipse s'efforçait de renouveler l'esprit de la doctrine dans des ouvrages d'exégèse érudite[2]. On pourrait même dire que les théories modernes de l'évolution et des lois que l'évolution implique relèvent toutes de ce principe des Stoïciens, d'un enchaînement des phénomènes nécessaire et universel, d'un déroulement fatal de conditions et de choses conditionnées : idée commune à tous ces systèmes qui aboutissent à l'idée d'un développement nécessaire d'une substance unique obéissant à sa nature et à sa logique interne.

[1] 1625.

[2] *Manuductio ad Stoïc. philosoph.*, et *Physiologiæ Stoïcorum libri tres*, Anvers, 1604. Conf. Saumaise, *ad Simplic. in Epictet.*

CHAPITRE DEUXIÈME

PSYCHOLOGIE MÉTAPHYSIQUE

Les principes des choses et du monde, ou ce qui est la même chose, les éléments, les facteurs de la réalité sont au nombre de deux : un principe passif, commun à tous les êtres et identique en chacun, substance sans formes, sans qualités, sans mouvement, mais qui se laisse transformer, modifier et mouvoir, et dont les transformations, modifications et mouvements font apparaître les quatre éléments, la terre et l'eau, l'air et le feu, dont elle est le mélange confus, l'unité indistincte et informe, inerte[1].

Un second principe est nécessaire pour expliquer l'origine et la nature des choses : c'est le principe actif, moteur, cause finale mais en même temps efficiente, la raison, la raison séminale, λόγος σπερματικός[2], comme l'appellent les Stoïciens, c'est-à-dire le principe intelligible qui contient en soi les raisons d'être, les semences idéales des choses, qui façonne la matière, la rend propre à la production des êtres[3] qui s'en

[1] Sext. Emp., *Math.*, IX, 11. Plut., *Plac. Ph.*, I, 13. M. Aurel., XII, 20. μία οὐσία κοινή. D. L., VII, 137. τὰ τέσσαρα στοιχεῖα εἶναι ὁμοῦ τὴν ἄποιον οὐσίαν; Sext. Emp., *Math.*, X, 312. μεταβαλλούσης δὲ ταύτης γίγνεται τὰ τέσσαρα στοιχεῖα.

[2] D. L., *Stob.*, I, 322, 5. Zénon οἷονπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα. M. Aur. IV, 14. D. L., VII, 136-148. Plut., *Plac. Phil.*, I, 7.

[3] Sen., *Ep.*, 67. Dicunt stoïci *nostri* (ce mot révèle l'autorité qu'exercent sur Sénèque les opinions de l'École), duo esse in rerum natura ex quibus fiant : caussam et materiam. Materia jacet iners, res ad omnia parata, *cessatura si nemo moveat*. Censor., *Fragm.*, c. 1, *tenorem* atque materiam. Senec., *Ep.*, 67. Caussa autem, id est ratio, materiam format et quocumque vult, versat : ex illa varia opera producit.

développent, comme toutes les parties d'un être organisé se développent de la semence qui lui est propre ; on peut même dire que ce principe donne à la matière une existence réelle, qu'elle n'a pas par elle-même. De même que les raisons des parties se réunissent et se rassemblent dans le germe un et unique et plus tard s'en séparent quand les parties se forment, de même d'un seul principe toutes les choses de ce monde se développent, ἐξ ἑνὸς πάντα γίγνεσθαι, et toutes les choses se renveloppent en un seul principe, εἰς ἓν συγκρίνεσθαι, et s'y confondent[1] suivant un mouvement méthodique et une loi d'harmonie, ὁδῷ καὶ συμφώνως διεξιούσης τῆς περιόδου [2].

Je viens de dire que la raison séminale des Stoïciens est à la fois cause finale et efficiente : il pourrait sembler cependant qu'ils avaient distingué ces deux causes, obéissant à la théorie d'Aristote. Chrysippe du moins établit une différence entre l'αἰτία et l'αἴτιον, et définissait la première la raison de l'agent, du causant, αἰτία... λόγος αἰτίου : ce serait la notion intelligible, l'idée de la chose qui se révèle dans sa fin, tandis que l'αἴτιον serait le principe qui par le mouvement réalise cette idée et conduit cette chose à sa fin [3]. Mais c'est une distinction passagère qui ne laisse pas de traces dans le système, où il n'y a de véritablement distincts que deux principes : la matière et la raison, lesquels eux-mêmes ne sont qu'idéalement distincts et, inséparables l'un de l'autre, ne pouvant exister l'un sans l'autre, n'en font dans l'être réel qu'un [4]. Tout est corps, mais tout corps est esprit, πνεῦμα, n'est qu'un certain état de l'esprit, πνεῦμά πως ἔχον [5]. Le vide immense, infini, incorporel, précisément parce qu'il

[1] M. Aur., IV, 14. « Tu te confondras dans ce qui t'a engendré ou plutôt tu rentreras εἰς τὸν αὐτοῦ τὸν σπερματικὸν λόγον.

[2] Cléanthe, dans *Stobée* (*Ecl.*, I, 372, 374). οὕτω... τοῦ ὅλου τὰ μέρη.

[3] Stob., *Ecl.*, I, c. 13, p. 338. Chrysippe définit l'αἴτιον δι' ὅ... οὗ δὲ αἴτιον διά τι. (L'effet, ce qui arrive par quelque chose et que Zénon appelait συμβεβηκός)... αἰτίαν δὲ λόγον αἰτίου ἢ λόγον τοῦ αἰτίου ὡς αἰτίου.

[4] Plut., *de Comm. Not.*, 48. νοῦν ἐν ὕλῃ ποιοῦντες.

[5] Sext. Emp., *Math.*, VII, 38. Plotin s'en raille, *Enn.*, V, 4. πνεῦμα ἂν εἴη μόνον, τὸ δέ πως ἔχον, ὄνομα.

est incorporel est en dehors du monde qu'il enveloppe, et est par suite étranger à l'être, étranger à l'existence [1], comme le temps qui n'est que la mesure du mouvement du monde [2].

Nous sommes donc ici en présence d'un principe unique qui est à la fois matière et esprit, et cet esprit est à la fois une raison et une force. « La substance, disent Zénon et Chrysippe, est la matière première des êtres : elle est éternelle, et n'est susceptible ni d'augmentation ni de diminution... Les parties n'en restent pas identiques à elles-mêmes... elles se séparent les unes des autres, non par une division matérielle de la substance, mais par un changement dans les proportions du mélange... La substance est imprégnée, parcourue, pénétrée par la raison universelle, que quelques-uns appellent le Destin, εἱμαρμένη, et qui est immanente en elle, comme la vertu spermatique dans la semence [3]. »

Non-seulement nous sommes en présence d'un principe unique des choses, mais il est difficile de dire si ce principe est matériel ou immatériel. Car d'une part la matière n'a d'existence que par le mouvement qui n'est pas de son essence [4], d'autre part l'hypothèse de la pénétrabilité absolue des choses matérielles, ὅλων δι'ὅλων, propre aux Stoïciens, change la notion ordinaire de corps, par où l'on entend une substance qui remplit son espace à l'exclusion de toute autre substance, et la transforme en celle de force, c'est-à-dire en celle d'un être qui, avec d'autres êtres de même nature, peut coexister dans le même espace.

La notion même de la matière, quoiqu'ils l'appellent corps, se modifie pour les Stoïciens, et semble n'avoir qu'une existence subjective et hypothétique, n'exister que dans

[1] Plut., *de Comm. Not.*, 30. κένον γὰρ ἄπειρον ἔξωθεν τῷ κόσμῳ περιθέντες. *Id.*, 12. οὐθὲν οὖν ἔτι δεῖ λέγειν τὸν χρόνον.

[2] Id., *id.*, διάστημα τοῦ κόσμου κινήσεως. Cf. D. L., VII, 141.

[3] Stob., *Ecl.*, I, 322 et 324. διὰ ταύτης δὲ διαθεῖν τὸν τοῦ παντὸς λόγον, ὃν ἔνιοι εἱμαρμένην καλοῦσιν, οἷονπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα.

[4] Sen., *Ep.*, 67. *Cessatura* si nemo moveat.

et par la pensée, ἐπινοίᾳ, κατὰ τὴν ὑπόθεσιν [1]. En général, pour les anciens, et pour les Stoïciens en particulier, l'idée de la matière est toute métaphysique et non empirique.

De cette matière ou substance commune de toutes les choses du monde naissent par les transformations, τροπαί, dont elle contient en son essence le principe, les quatre éléments. La terre et l'eau sont incapables de subsister par elles-mêmes, de se maintenir dans leur être, de garder l'unité, principe ou forme de l'être [2]. L'air et le feu se distinguent de ces deux éléments, précisément par cette puissance qui leur est commune [3]. L'eau et la terre ont besoin, pour arriver à leur essence propre, d'un autre principe qu'elles-mêmes, et ce principe, c'est précisément le feu, au fond et en substance identique à l'air, et qui est l'élément par excellence, τὸ κατ' ἐξοχὴν στοιχεῖον. En réalité, et malgré la doctrine des quatre éléments que la tradition leur impose, les Stoïciens n'admettent qu'un principe, un élément, une substance première, d'où tout le reste provient par transformation et où tout va se résoudre et se confondre [4]. Le feu seul ne se laisse pas résoudre en un autre élément : il subsiste par lui-même, et c'est lui qui, d'une partie de son

[1] Stob., *Ecl.*, I, 324. Il est vrai que les leçons varient : d'après Meineke, on lit : « La substance, qui existe réellement, κατὰ τὴν ὑπόστασιν, ne diffère de la matière que pour la pensée, pour la réflexion, ἐπινοίᾳ ». D'après la leçon d'Heeren, le passage signifie : « La substance diffère de la matière; car la matière n'est qu'une hypothèse, κατὰ τὴν ὑπόθεσιν, une condition subjective et posée par la pensée de l'existence des choses ». Ampère, Cauchy et Weber sont d'accord pour admettre que les atomes doivent être conçus comme étrangers à l'étendue. Au contraire, Hartmann (*de l'Inconscient*, t. II, p. 129), fait reposer la génération des choses sur le dualisme : à savoir l'atome corporel doué de force attractive et l'atome d'éther doué de force répulsive. Si l'on imagine, dit-il, qu'ils se fondent ensemble, toute force est supprimée dans le monde, parce que les oppositions des forces seraient neutralisées.

[2] Plut., *de Comm. Not.*, 49. ἴσασι γὰρ οὔτε αὐτὰ συνέχειν οὔθ' ἕτερα... τὴν ἑνότητα διαφυλάττειν.

[3] Stob., *Ecl.*, I, 334. Il ne faut pas dire, d'après Chrysippe, comme le font quelques-uns, que la matière est de l'eau, de la terre, du feu et de l'air : car c'est la confondre avec le corps, et lui ôter son caractère essentiel, d'être amorphe

[4] Id., *id.*, I, 312. ἐξ αὐτοῦ πρώτου τὰ λοιπὰ συνίστασθαι κατὰ μεταβολὴν καὶ εἰς αὐτὸ ἔσχατον πάντα χεόμενα διαλύεσθαι.

essence, communique aux autres êtres leur essence[1]. Mais ce feu n'est pas celui que l'expérience et nos sens nous font connaître. C'est un principe à la fois aériforme et igniforme, un Πνεῦμα, qui possède par essence une loi, une méthode, un art, et qui, par cela, constitue la substance des choses et détermine leur forme, un feu artiste[2], comme ils aimaient à le nommer, à l'exemple d'Héraclite. C'est une raison qui contient le germe des choses, λόγος σπερματικός, c'est-à-dire à la fois le principe de leur matière et de leur forme, de leur génération et de leurs développements. Considérée à des points de vue divers, ou à des états divers, cette substance première portait les noms de nature, φύσις, d'acte, ἕξις, parce qu'elle a en soi le principe de son mouvement et de tous les mouvements des corps et le principe de la pensée qui dirige ce mouvement, et parce qu'elle produit ainsi, en obéissant à ses propres lois, en allant à ses propres fins, toutes les choses et les maintient dans l'être[3].

En tant que cette raison universelle des choses déroule la série des effets et des causes invinciblement liée par les lois d'airain de la causalité[4] et de la finalité, — car rien n'arrive sans cause — c'est la Destinée, εἱμαρμένη[5], et comme elle est

[1] Id., *id.* ὥστε σύστασιν διδόναι ἀφ'αὑτοῦ. Origen., *Philos.*, p. 311, ed. Miller. ἀποίου καὶ μὲν οὖν καὶ ἑνὸς σώματος τὴν τῶν ὅλων συνεστήσαντο γένεσιν οἱ Στωϊκοί. Ἀρχὴ γὰρ τῶν ὅλων κατ'αὐτούς ἐστιν ἡ ἄποιος ὕλη καὶ δι'ὅλων τρέπει· μεταβαλλούσης δὲ αὐτῆς γίνεται πῦρ, ἀὴρ, ὕδωρ, γῆ. D. L., VII, 147. τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων. Le pur éther qui est le principe de toutes choses, et où toutes choses viendront s'absorber et se résoudre, reste étranger à ces transformations dont il est la cause et la règle.

[2] D. L., VII, 156. πῦρ τεχνικὸν, ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδές. 134. τὸ ποιοῦν = τὸν ἐν αὐτῇ (la matière) λόγον.

[3] D. L., VII, 148. φύσις = ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους ἀποτελοῦσα τε καὶ συνέχουσα τὰ ἐξ αὑτῆς.

[4] Plut., *de Fat.*, II. μηδὲν ἀναιτίως γίνεσθαι.

[5] εἱμαρμένη = εἱρμός. Diog. L., VII, 149. αἰτία τῶν ὄντων εἱρομένη. Euseb., *Præp. Ev.*, VI, 6, p. 252. δεσμὸς δὲ καὶ νόμος ὑπάρχει. Aulu-Gelle, *N. Att.*, VI, 2. « La fatalité est une certaine suite perpétuelle et invariable des choses, une chaîne qui enveloppe et développe d'elle-même les anneaux consécutifs éternellement ordonnés dont elle est formée et composée... ou, pour prendre les termes mêmes de Chrysippe : Une certaine coordination naturelle de toutes les choses éternellement liées dépendant les unes des autres et indissolublement unies ». Cic.,

la raison même, c'est-à-dire la justice et la bonté, cette destinée est la Providence, Πρόνοια, la puissance qui prévoit et prédétermine l'avenir et régit moralement le monde. La force aveugle de la cause efficiente, le *fatum*, se transforme et devient la nécessité rationnelle du but conçu et voulu [1], de la cause finale, et l'on comprend qu'ainsi envisagé le destin soit pour les Stoïciens la loi même de la morale. Cette nécessité, Ἀνάγκη [2], est divine ; c'est la volonté de Dieu, c'est Dieu même [3], qui est à la fois corps et esprit [4]. En tant qu'il s'en distingue et en forme le moment éminent, Dieu est l'âme du monde [5] qu'il administre et dont il règle l'économie [6]. Suivant qu'on le considère dans telle ou telle de ses fonctions, il y est partout présent, non pas seulement par ses actes, ταῖς ἐνεργείαις, mais par sa substance même [7], tantôt Esprit, tantôt Ame, tantôt Nature, tantôt Acte [8]. Moins peut-être pour ménager les croyances populaires que par un besoin tout scientifique de s'en rendre raison et de les expliquer, les Stoïciens interprétaient, par une méthode subtile, les mythes divins de la religion hellénique dans le sens de leur doctrine. Les noms de Démétèr, de Koré, de Dionysos,

de Divin., , 125. « J'appelle fatum ce que les Grecs nomment εἱμαρμένη, l'ordre et la série des causes qui consiste en ce que chaque fait est le produit d'une cause enchaînée à une autre cause ».

[1] D. L., VII, 49. λόγος καθ'ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται. Simplic., *in Epict.*, I, 1, p. 12 (Saumaise) ἡ ψυχὴ ὑφ'ἑαυτῆς κινουμένη κινεῖ καὶ τὰ σώματα.

[2] Phædr., *Fragm. Col. Hercol.*, 2.

[3] D. L., VII, 135. ἕν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία, πολλαῖς τ'ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι

[4] Plut., *de Comm. Not.*, 48. θεὸν σῶμα νόερον.

[5] Stob., I, 60 (Diels, *Doxogr.*, p. 303), de Zénon : Νοῦν κόσμου πύρινον. Cléanthe (Cic., *de Nat. D.*, I, 14). Totius naturæ menti atque animo tribuit hoc nomen. Plut , *Plac. Phil.*, I, 7 (Diels. p. 302), Diogène, Cléanthe et Œnopidès, pensent que Dieu est τὴν τοῦ κόσμου ψυχήν. Chrysippe (Philod., *de Piet.*, 77), θεὸν καὶ τὸ ἡγεμονικὸν καὶ τὴν τοῦ ὅλου ψυχήν. Senec., *Nat. Qu.*, II, 45. Jovem... animum ac spiritum mundi.

[6] D. L., VII, 134. τὸν δὲ κόσμον οἰκεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν. Plut., *de St-Rep.*, 34. « Chrysippe, dans son 1er livre de la nature, a dit : οὕτω δὲ τῆς τῶν ὅλων οἰκονομίας προαγούσης.

[7] Sophon., *in Ar. de An.*, 5, 411, a. 7.

[8] Themist., *in l. de An.*, f° 72, b. διὰ πάσης οὐσίας πεφοιτηκέναι τὸν θεόν.. καὶ ποῦ μὲν εἶναι νοῦν, ποῦ δὲ ψυχήν, ποῦ δὲ φύσιν, ποῦ δὲ ἕξιν.

représentaient ce Dieu comme Nature, quand on voyait et adorait en lui le principe nourricier et fécondant de la terre[1] ; celui d'Héraclès, quand on le considérait comme la force qui frappe, tue et divise[2]. Ce Pneuma primitif et éternel pénètre, vivifie, conserve, bien plus il engendre, il crée tous les êtres et dans la terre et dans le ciel. Les étoiles, les astres, sont remplis de l'esprit vivifiant et animant ; quoi qu'il se communique, se répande et coule comme le miel dans les rayons du gâteau[3], quoiqu'il pénètre toutes les parties du monde dont il constitue l'être et maintient l'unité, le Pneuma reste un. La raison divine et son substrat à peine matériel, Πῦρ

[1] Plut., *de Is.*, 40 et 66. τὸ διὰ τῆς γῆς διῆκον πνεῦμα. Phædr., *Col. Herc.*, 5. τὸ γόνιμον πνεῦμα. Plut., l. l. τὸ γόνιμον πνεῦμα καὶ τρόφιμον... τὸ διὰ τῶν καρπῶν φερόμενον πνεῦμα. D. L., VII, 147. τὸ διῆκον διὰ πάντων.

[2] Plut., l. l. τὸ πληκτικὸν καὶ διαιρετικὸν πνεῦμα. Ce dernier mot est le seu qui, dans le système, traduit quelque souci d'expliquer l'individualité. Le sentiment de l'unité, du lien qui rattache les êtres et les confond dans le grand tout est si puissant, que l'individualité ne peut y être que purement phénoménale. Rien dans la métaphysique des Stoïciens ne peut constituer un principe d'individuation. Leur morale tend même à supprimer la personnalité. L'être vrai est l'être universel qui est tout en tout et partout, omnia in omnibus. C'est même la perfection de s'y confondre, de s'y perdre, insere te toti mundo. L'homme individuel est un membre de ce tout : socii et membra (Sen., *Ep.*, 92), μέλος τοῦ συστήματος (M. Aur., VII, 13). Mais que peut être en soi et par soi un membre, en dehors du tout organisé dont il n'est qu'une fonction ? L'anéantissement, le *nirvana*, est l'abîme où se précipitent tous les panthéismes, celui des Stoïciens comme celui de Spinoza. Et, cependant, par une contradiction singulière, c'est dans cette École que la science a prononcé pour la première fois, dans leur sens philosophique, les mots sacrés de *conscience*, de *moi*, et que la vie a formé les caractères les plus virils de l'histoire. M. Ravaisson (*Ess. s. la Mét. d'Arist.*, t. II, p. 140) croit avoir trouvé, dans un passage de Diogène (VII, 137), la preuve que les Stoïciens considéraient la qualité comme une forme spécifique, principe d'individuation pour tous les êtres ; il lit ainsi le texte, qui se rapporte à Dieu : τὸν ἐκ τῆς ἁπάσης οὐσίας ἰδιοποιόν, Dieu tire de la matière universelle les êtres individuels. Mais l'édition de Londres et celle de Didot donnent la leçon ἰδίως ποιόν avec le sens : Dieu est le seul être de toute la nature qui ait proprement une qualité, et c'est par là qu'il se distingue de la matière, caractérisée quelques lignes plus haut par les mots τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην. Il n'est point ici du tout question d'une forme spécifiante et individualisante.

[3] Tertullien (*ad Nationes*, II, 4) croit que Zénon a distingué Dieu de la matière du monde ou du moins : « Eum per illam, tanquam mel per favos, transisse dicet. Itaque materia et deus, duo vocabula, duæ res. Lactance (*Instit. Div.*, VII, 3) est plus exact : « Isti (Stoïci) *uno* naturæ nomine res diversissimas comprehenderunt... tanquam natura sit Deus mundo permistus. Nam interdum sic confundunt, ut sit Deus ipse mens mundi, et mundus corpus Dei ». Mais comme l'un ne peut exister sans l'autre, « dicuntque alterum sine altero nihil posse », le monde et Dieu ne font qu'un.

τεχνικόν, ne sont qu'un, en sorte que l'effet de la pensée divine est en même temps la nature efficiente de cette force. Lui seul résiste et survit aux destructions par le feu et par l'eau qui, tour à tour, atteignent le monde, et parce qu'il est éternel, et que sa force, sa tension, τόνος, est éternelle comme lui, il suffit aux renouvellements périodiques [1].

Sans doute, les Stoïciens, entraînés par des idées déjà très puissantes et faisant pour ainsi dire partie de la conscience philosophique, par un dualisme inconscient dont l'esprit de système est impuissant à se débarrasser tout à fait, sans doute les Stoïciens se représentent souvent l'esprit de Dieu agissant dans le monde, comme l'âme dans le corps de l'homme [2] ; mais ce corps de l'homme n'est lui-même qu'un état particulier du même Pneuma dont son âme est un autre état, un autre mode supérieur. Les éléments du corps sont plus graves, plus solides : mais ils ne sont eux-mêmes qu'une transformation de la substance primitive ; il n'y a là qu'une différence de tension et d'énergie, et c'est précisément parce qu'ils sont tous les deux des corps, et que les corps sont tous des Pneumas, qu'ils peuvent se pénétrer réellement et constituer une unité réelle et vivante. Car on n'a pas oublié que, dans la physique des Stoïciens, la pénétrabilité est de l'essence même du corps.

Cette force pneumatique est un air d'une chaleur intense ; elle participe par conséquent à toutes les propriétés de l'air chaud, c'est-à-dire qu'elle est susceptible de se tendre et de se distendre, de se contracter et de se dilater, de se comprimer et de se répandre. Cette propriété lui est si essentielle que le Pneuma est lui-même souvent désigné par les termes τάσις, τόνος, en latin tenor, c'est-à-dire tension. Aux divers

[1] Ar. Didym. (*Stob.*, I, 370-372) τὸ ὅλον καὶ τοιαύτην περίοδον ἀεὶ καὶ διακόσμησιν τόνον μὴ παύεσθαι.

[2] D. L., VII, p. 197. Lond. εἰς ἅπαν κόσμου μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ καθάπερ ἐφ'ἡμῖν τῆς ψυχῆς. Senec., *Ep.*, 65. Sub fin. Quem in hoc mundo locum Deus obtinet, hunc in homine animus ; quod est illi materia, id nobis corpus est.

degrés de tension correspondent des degrés proportionnels de causalité efficiente du Pneuma, et ce sont ces degrés qui déterminent et mesurent les différences spécifiques et individuelles des choses et des êtres[1]. L'être est ce qui a la propriété d'exercer une action et d'en subir une, de mouvoir et d'être mû[2]. Le corps seul a cette double propriété[3]. Les corps seuls sont donc des êtres[4], et tous les agents qui la possèdent sont des corps, car ils sont des *Pneumas* : πνεύματα γάρ[5], c'est-à-dire qu'ils sont des corps parce qu'ils sont des forces, et qu'il n'y a de forces que dans le Pneuma à ses divers degrés de tension et dans ses divers modes d'action.

La confusion de l'idée de corps et de l'idée d'*esprit* ou de force fait pour ainsi dire évanouir la notion même de la matière qui n'a de réalité que dans une forme et dans une propriété. On peut appliquer à ce que les Stoïciens continuent à appeler la matière ce que Plutarque dit du Grand Tout, tel qu'ils le conçoivent, et qu'ils qualifient par les opposés négatifs et contradictoires : à savoir qu'il n'est ni corporel ni incorporel, ni animé ni inanimé, et que, dans ces conditions, il ressemble moins à l'être qu'au néant[6]. Si les corps ne sont des corps que parce qu'ils sont des *Pneumas*, si le Pneuma lui-même est une substance gazéiforme, invisible, souvent confondue ou identifiée avec la tension[7], son mode essentiel d'être, et contenant en soi les causes finales et les raisons séminales des choses dont elle se distingue à peine[8], ces

[1] D. L., VII, p 196, ed. Londres. διὰ πάσης αὐτῆς... δημιουργεῖν ἕκαστα Plut., *Stoïc. Rep.*, 43. πνεύματα καὶ τόνους ἀερώδεις οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν,

[2] Plut., *de Comm. Not.*, 30, 2. ὄντος τὸ ποιεῖν τι καὶ πάσχειν.

[3] Plut., *Plac. Phil.*, IV, 20, 2. οἱ δὲ Στωικοί... πᾶν τὸ δρώμενον ἢ καὶ ποιοῦν σῶμα... ὅτι πᾶν τὸ κινοῦν καὶ ἐνοχλοῦν... ἔτι πᾶν τὸ κινούμενον, σῶμά ἐστι.

[4] Id., *de Comm. Not.*, 30, 2. ὄντα γὰρ μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν.

[5] Id., *Plac. Phil.*, I, 11. οἱ Στωϊκοί... πάντα τὰ αἴτια σωματικά· πνεύματα γάρ. Il faut remarquer qu'on ne dit pas τὰς αἰτίας, mais τὰ αἴτια.

[6] *De Comm. Not.*, 30, 2 οὔτε σῶμα... οὔτε ἀσώματον. Id., 8. μήτε ἔμψυχον μήτε ἄψυχον. Id., 12. φαίνονται τῷ μηδενὶ τὸ πᾶν ποιοῦντες.

[7] *Stob.*, II, 110. ὥσπερ ἡ ἰσχὺς τοῦ σώματος τόνος ἐστὶν... οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχὺς τόνος ἐστίν.

[8] A ta mort, dit M. Aurèle, VI, 24, tu retourneras εἰς τοὺς σαυτοῦ σπερματικοὺς λόγους. Conf. IV, 14, 21 ; VII, 32 ; IX, 9.

étranges matérialistes n'auront posé dans le monde que des forces organisantes, unifiantes, vivifiantes, pensantes, émanées d'une force unique et primitive.

Je ne veux pas dire qu'ils ont conçu cette force comme immatérielle : mais elle est du moins invisible. Ils se représentent l'air chaud comme un intermédiaire entre les termes extrêmes de la matière solide et de l'immatériel pur, propre à les concilier et à expliquer les phénomènes contraires de la vie physique et de la vie psychique [1]. Ils amènent peu à peu la notion du Pneuma, encore toute physiologique dans Aristote, toute physique dans Héraclite, très près de la notion du λόγος qui, déjà chez eux, la spiritualise et achèvera de la spiritualiser dans son développement ultérieur. Cela est si vrai que la théologie chrétienne fera entrer dans son système dogmatique le Pneuma [2], et l'opposera même à la raison, comme un organe supérieur de la vie spirituelle et le seul organe capable de mettre l'homme en communication mystique avec Dieu. Hiéroclès, dans son commentaire sur les Vers d'Or [3], connaît un corps spirituel, pneumatique ; les Gnostiques [4] admettront toute une classe d'hommes qu'ils

[1] Les médecins ont contribué à élaborer cette notion du Pneuma.

[2] Philon, dans sa philosophie syncrétique, adopte l'idée du Pneuma corporel comme les Stoïciens dans la doctrine desquels il était très versé ; mais il l'imagine en rapport essentiel avec un esprit incorporel. L'air est pour lui un principe de vie et de vie psychique (Phil., II, 360 et 424). « Tout ce qui vit sur la terre et dans les eaux vit d'air et du Pneuma ». — C'est pour lui, comme pour les Stoïciens, l'organe physiologique de la sensation. Mais la doctrine du λόγος, qui est aussi une idée stoïcienne, domine chez lui celle du Pneuma, que les Stoïciens avaient confondues ensemble. Le Logos est encore un Pneuma; mais ce Pneuma, quoique pénétré de feu, n'est plus de l'air en mouvement : c'est une espèce de forme et de fonction d'une puissance divine, τύπον τινὰ καὶ χαρακτῆρα θείας δυνάμεως, dont l'âme humaine est un fragment détaché, ἀπόσπασμα (*id.*, IV, 282).

Le livre de *la Sagesse* (VII, 22) désigne sous le nom de Pneuma la puissance divine qui pénètre le monde, et le caractérise par des propriétés qui révèlent une influence stoïcienne : πολυμέρες, λεπτόν, εὐκίνητον, τρανὸν, ἀμόλυντον, ὀξύ, διὰ πάντων χωροῦν (πνευμάτων ?)

[3] Ed. Müllach, p. 169.

[4] Il est facile de distinguer dans les Gnostiques, et particulièrement dans Héracléon, des éléments tout stoïciens. Ritter, *Hist. de la Phil. chrét*, t. I, p. 213. Cf. S. Iren., I, 4, 5. « L'accomplissement du monde aura lieu quand tout le Pneuma-

appelleront les spirituels, οἱ Πνευματικοί. Comme dernier terme de ce développement dans ce sens, le Pneuma deviendra l'Esprit-Saint, ἅγιον Πνεῦμα, et l'une des personnes de la trinité divine, tandis que, dans un sens contraire, il reprendra sa fonction d'intermédiaire entre le corps et l'âme, dans la théorie des esprits animaux « vincula inter corpus et animam [1] ».

Ce feu organique vivant, visiblement emprunté au feu d'Héraclite, se transforme, comme lui dynamiquement, par des degrés divers de tension qu'il se donne lui-même et d'après des lois qu'il contient en lui-même ou plutôt qui le constituent, et produit par ces transformations, τροπαί [2], les éléments qui, par leurs combinaisons, formeront les choses mêmes dans leurs espèces et leurs variétés infinies. Le monde multiple et divers qui naît ainsi des divers degrés du Pneuma igné, rentrera et sera absorbé dans l'unité primitive d'où il est sorti, par la loi fatale du destin, à la fin de chaque période assignée à ses développements successifs, alternants et dont la série doit se répéter indéfiniment. Toute chose vient d'une autre et par une autre ; tout se transforme en tout par des combinaisons et des mélanges [3], τὰς κράσεις

tique, πᾶν τὸ πνευματικόν, aura reçu de la science, τῇ γνώσει, sa forme achevée et parfaite, c'est-à-dire lorsque les hommes pneumatiques, devenus gnostiques, auront la connaissance entière de Dieu et d'Achamoth, que les hommes *psychiques* ne possèdent pas ». La ψυχή, dans cette conception, est le principe de la vie physique, et le Pneuma, celui de la vie intellectuelle et morale supérieure. Origène parle aussi (*in Psalm.*, I, p. 534) de corps pneumatique, ἐν τῷ πνευματικῷ σώματι, et adopte la doctrine stoïcienne du λόγος σπερματικός, tout en la transformant (*C. Cels.*, V, 18 et VII, 32). « Ce que les Ecritures appellent la *Tente* de l'âme, doit être conçu sous la notion d'un germe, λόγον ἔχειν σπέρματος, qui, déposé en terre et s'y métamorphosant, conserve, grâce à une *force inhérente* que la *raison* de Dieu a mise en lui, la vie identique et permanente d'une seule et même substance à travers tous les changements de la forme extérieure, et constitue l'unité de l'être : sicut ea virtus quæ est in grano frumenti... mortem reparat ac restituit granum in culmi corpus et specie. Id., *de Princip.*, II, 10, 3.

[1] Scaliger. Voir *Hist. de la Psych.*, 1er vol., IIe partie, ch. 2.

[2] Le terme technique, chez Héraclite, est ἀμοιβή. D. L., IX, 8. πυρὸς ἀμοιβὴν τὰ πάντα. Conf. *Hist. de la Psych.*, t. I, p. 36.

[3] Sext. Emp., *Math.*, IX, 82. μεταβολήν τε καὶ τροπὴν ἀναδέχεται. X, 312. ἡ ἄποιος ὕλη καὶ δι'ὅλων τρεπτή... μεταβαλλούσης γίγνεσθαι τὰ τέσσαρα στοιχεῖα. Senec., *Qu. Nat.*, II, 6. Omnia in omnibus sunt.

δι' ὅλων γίγνεσθαι [1], par une pénétration mutuelle ; car les corps, nous le savons, ont précisément la faculté de se laisser pénétrer et de pénétrer les uns dans les autres, sans que ce mélange aille toujours jusqu'à détruire leur essence et leurs qualités propres [2]. C'est ce que les Stoïciens appelaient σωμάτων ἀντιπαρέκτασις δι' ὅλων [3], compénétration générale et absolue qui ne se laisse comprendre que par une notion du corps qui le ramène à l'état d'une force tendue avec une plus grande ou plus petite tension. C'est ainsi qu'une goutte de vin jetée dans la mer en pénétrera la masse immense, sans perdre sa nature propre : c'est ainsi encore que l'âme qui pénètre toutes les parties du corps, garde toutes ses propriétés et laisse au corps toutes les siennes [4], du moins pendant une période déterminée de la vie du monde.

Parmi les choses ainsi produites, on en trouve qui, désignées toutes sous un seul et même nom, semblent posséder l'être, et n'en ont pourtant qu'une ressemblance, n'en sont que l'analogue. Ainsi une armée, un troupeau, un chœur, même une chaîne, même un vaisseau : toutes choses composées de parties séparées par un espace si petit qu'il soit, mais suffisant pour qu'elles ne soient pas fondues les unes dans les autres, mais seulement juxtaposées, rapprochées, et ne se touchant que par leurs surfaces. Les choses ainsi formées s'appellent συναπτόμενα, et le procédé de formation παράθεσις, συναφή, συνάφεια κατὰ τὰς ἐπιφανείας [5]. On ne trouve en elles aucun principe, aucune force qui les contienne dans une essence limitée et définie, qui les unisse, y maintienne l'unité, les rassemble autour d'un centre : elles ne possèdent pas en elles-mêmes la loi de leur être apparent, et n'ont rien qui

[1] D. L., VII, 151.
[2] Stob., *Ecl.*, I, 374. σῶμα διὰ σώματος ἀντιπαρήκειν. Plut., *de Comm. Not.*, 37, 2. σῶμα σώματος εἶναι τόπον καὶ σῶμα χωρεῖν διὰ σώματος.
[3] Stob., *Ecl.*, I, 374.
[4] Stob., *id.*, ὑπομενουσῶν τῶν συμφυῶν περὶ αὐτὰ ποιοτήτων.
[5] Stob., *id.*, *id.*

soit une sorte d'habitude constante et durable [1]. Ce ne sont pas là des êtres : comme la terre et l'eau, ce sont des agrégats que le Pneuma n'a pas pénétrés et auxquels il n'a pas donné une manière d'être une et identique, une substantialité réelle : car c'est par leur participation au Pneuma, à la force igniforme que chaque chose peut acquérir et garder son essence, c'est-à-dire son unité [2].

L'air et le feu, qu'on peut considérer comme une seule chose, ont en eux-mêmes cette force de tension qu'ils doivent au Pneuma, avec lequel ils ont une plus grande affinité, et c'est encore au Pneuma que la terre et l'eau doivent le peu [3] qu'elles possèdent d'essence et de substantialité, τόνος, τὸ οὐσιῶδες. Les choses ne diffèrent entr'elles que par les degrés de tension du Pneuma, leur commune substance et leur force commune [4].

Les êtres réels sont unifiés et uns, ἡνωμένα, par la raison contraire, à savoir qu'ils sont sous l'empire d'une force une, d'une habitude une, ὑπὸ μιᾶς ἕξεως κρατούμενα [5], et cette force, c'est le Pneuma et sa tension [6]. Dans les corps unifiés, c'est-à-dire dans les véritables êtres, il y a par suite même de la tension du Pneuma, entre toutes les parties, une sorte

[1] Plut., *de Comm. Not.*, 49. οὔτε αὐτὰ συνέχειν οὔτε ἕτερα. . τὴν ἑνότητα φυλάττειν. Simpl., *in Epict.*, 55, c. μήδε πνευματικόν τι ἕν... μήδ'ἕνα λόγον... ἐπί τινα ὑπόστασιν ἐλθεῖν μιᾶς ἕξεως... οὐδὲ γὰρ οὐσίας αὐτῶν ἐπίνοιαν ἀπολελοίπασιν.

[2] Plut., *de Comm. Not.*, 49. πνευματικῆς δὲ μετοχῇ καὶ πυρώδους δυνάμεως.

[3] Plutarque (l. l.) objecte avec raison aux Stoïciens quelque contradiction dans leurs principes sur l'origine des choses. Comment la terre et l'eau pouvaient-elles être des éléments, c'est-à-dire exister par elles-mêmes, καθ'ἑαυτήν, puisqu'elles ont besoin de la terre. « La terre est la matière agrégée par l'air ; l'eau est la matière dissoute et liquéfiée par l'air ». Mais la matière n'ayant guère qu'une existence hypothétique, l'essence de tous les corps se ramène au seul Pneuma, plus ou moins tendu. La différence des choses n'est qu'une différence de degrés, αὐτῶν (l'air et le feu), δι'εὐτονίαν εὐτακτικὰ καὶ τοῖς δυσὶν (la terre et l'eau) ἐκείνοις ἐγκεκραμένα τόνον παρέχειν καὶ μόνιμον καὶ τὸ οὐσιῶδες.

[4] D. L., VII, 138. εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ.., ἀλλ'ἤδη δι'ὧν μὲν μᾶλλον, δι'ὧν δὲ ἧττον.

[5] Sext. Emp., *Math.*, IX, 78, 79.

[6] Achill. Tatius, *Isagog. in Arat.*, ch. 14. ἔστι δὲ ἕξις πνεῦμα σώματος συνεκτική. Philo, *Qu. D. s. immut.*, 298. ἡ δ'ἕξις πνευματικός τόνος.

de sympathie, de conspiration [1], qui explique que l'être tout entier ressent l'affection d'une seule partie de lui-même, et par exemple que l'amputation d'un doigt, une piqûre seule fait frissonner le corps tout entier [2].

Lorsque ce principe d'unité n'est qu'une simple habitude, ψιλὴ ἕξις, les êtres qu'il forme sont les corps inorganiques bruts, tels que les minéraux. Son action s'y manifeste par l'adhérence des molécules, la force d'inertie et l'élasticité. Lorsqu'il est en outre principe d'organisation, de mouvement et de développement capable, de maintenir l'être dans son état naturel, il devient une nature, φύσις [3], qui produit les végétaux. Les Stoïciens se refusaient à lui donner le nom d'âme, quoique ce soit une force absolument de même nature, πῦρ τεχνικόν, et c'est sans autorité que Saumaise, entraîné par la logique du système, l'appelle φυτικὴ ψυχή [4], au lieu de δύναμις. Ils se fondaient sur ce que le mouvement vital des plantes est en *quelque sorte* automatique, et qu'elles n'éprouvent ni sensation ni désir [5]. Cela était si contraire au principe, dominant dans la doctrine, de l'unité de forme et de substance, qu'ils n'ont pas été tous d'accord sur ce point.

Puisqu'ils reconnaissaient tous que le Νοῦς, la raison pénètre dans toutes les parties du monde, seulement dans une mesure et une proportion différente [6], il semble qu'ils

[1] Sext. Emp., *Math.*, IX, 80. συμπάθειά τις. Plut., *de Fat.*, II. συμπνοῦν καὶ συμπαθῆ αὐτὸν αὑτῷ. Comme Hippocrate avait déjà dit : ξύῤῥοια μία, ξύμπνοια μία, πάντα ξυμπαθέα.

[2] Sext. Emp., l. l.

[3] D L., VII, 148. φύσις = ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους. Stob , *Ecl.*, I, 528. τὸ δὲ πῦρ τεχνικὸν αὐξητικόν τε καὶ τηρητικὸν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς... ὃ δὴ φύσις ἐστί.

[4] *In Simplic. ad Epict.*, 133.

[5] Plut., *Plac. Phil.*, V, 25. οὐκ ἔμψυχα... (τὰ φυτά)... αὐτομάτως πως κινεῖσθαι οὐ διὰ ψυχῆς. Galen., *Hist. phil.*, XIX, 341. γεγενῆσθαι οὐ διὰ ψυχῆς. *Hipp. et Plat. Dogm.*, V, 521. οὐδὲ ψυχὴν ὀνομάζουσιν τὴν τὰ φυτὰ διοικοῦσαν ἀλλὰ φύσιν. Theodor., *Gr. Af. Cur.*, p. 931. φυτικὴν δύναμιν καλεῖν ψυχὴν οὐκ ἀνέσχοντο. Clem. Alex., *Strom.*, VIII, p. 774. οὐ μὴν .. τὴν φυτικὴν δύναμιν ἤδη ψυχὴν ὀνομάζουσιν.

[6] D. L., VII, 138. Voir n. 4, p. 34.

auraient dû tous reconnaître que tout corps, du moins tout corps organisé a une âme, opinion que leur attribue Sophonias, qui ajoute, comme Diogène, que le divin, τὸ θεῖον, est présent partout non pas seulement par sa vertu et son efficacité, mais présent corporellement [1]. Zénon disait que la vie vient de l'âme [2]. Les Stoïciens, pour refuser une âme aux plantes, étaient donc obligés de leur refuser la vie ; ce qui leur était impossible sans se contredire, puisque la croissance est certainement un mouvement vital du corps du végétal, et qu'ils appelaient âme le corps susceptible à la fois de se mouvoir et de mouvoir d'autres corps [3]. Il y a plus : il était dans la logique du système de reconnaître dans les plantes l'ἡγεμονικόν, puisque toute âme possède ce principe supérieur et dirigeant qui est à la fois vie, sensation et volonté [4].

Quoi qu'il en soit de ces contradictions internes, les Stoïciens ne donnaient le nom d'âme qu'au principe qui est capable d'engendrer l'animal, doué à la fois de vie, de sensation, d'une sorte de raison et d'art, suivant lesquels il agit. L'être qui possède cette âme a pour instinct dominant de la

[1] *In Ar. de An.*, 5, 411, a. 7. ἅπαν σῶμα ἔμψυχον εἶναι ὑπέλαβον πανταχοῦ παρεῖναι καὶ σωματικῶς.

[2] Stob., *Ecl.*, I, 336. διὰ τὴν ψυχὴν γίνεται τὸ ζῆν.

[3] Galen., *Hist. Phil.*, 15 (Diels, p. 44 et 613), οἱ δὲ ψυχὴν ἔφασαν σῶμα σώματα ἅμα κινοῦν. Id., *Hipp. et Plat. Dogm.*, t. V, p. 287. τὸ κινοῦν τὸν ἄνθρωπον ψυχική τίς ἐστιν ἀναθυμίασις.

[4] Euseb., *Præp. Ev.*, XV, 20. ὅ δὴ ζωὴ καὶ αἴσθησίς ἐστι καὶ ὁρμή. L'âme des plantes a encore aujourd'hui des défenseurs : Fechner, dans plusieurs écrits et entr'autres dans le mémoire *Ueber die Seelenfrage* (Leips., 1861), a fait remarquer que l'absence d'un système nerveux dans les organismes végétaux n'est pas la preuve qu'ils soient privés de sensation ; car, parce que la sensation dans l'animal est liée à un système nerveux, ce n'est pas une raison pour qu'il en soit de même dans le végétal qui respire, se nourrit, croît sans appareil nerveux et qui pourrait bien éprouver, sans en être pourvu, des sensations. On prétend (E. Hartmann, *de l'Inconscient*, II, p. 393), que certains organismes, dans le cours de leur développement, passent du règne végétal au règne animal : par exemple le protococcus nivalis. Quoique aucun fait ne semble confirmer ce passage d'un règne à l'autre, il est considéré aujourd'hui comme établi parmi les naturalistes qu'aucun caractère pris exclusivement ne peut distinguer l'animal de la plante, qu'aucune réunion de caractères constants n'a cette propriété et enfin qu'aucune limite précise entre les deux ordres d'êtres ne peut être fixée.

conserver, puisqu'elle est le principe de sa vie et par conséquent de lui-même[1]. Il importe de remarquer que cette âme de l'être vivant est un développement supérieur, une transformation de qualité du Pneuma qui la constituait antérieurement à l'état de nature : tous les êtres qui sont sous l'empire d'une âme ont été antérieurement sous la simple domination d'une nature. Ce n'est qu'au moment de la naissance, qui le met en communication avec l'air extérieur, source de toute vie, que l'embryon change d'essence et de nature, que son Pneuma devient âme[2].

Les bêtes, les abeilles et les moutons ont donc des âmes, et ces âmes sont non seulement douées de raison, du moins de quelque raison, mais elles ont de plus l'instinct de société, τὸ συνάγωγον, instinct qui est d'autant plus puissant que l'animal occupe dans la classe des êtres animés une place plus élevée. L'instinct social est l'instinct supérieur de la nature humaine. L'homme est fait pour la société[3].

[1] M. Aur., VI, 14. πρὸ ἁπάντων δὲ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν... διασώζει.

[2] Plut., *de Primo frigor.*, 2. Le pneuma dans le corps de l'enfant, μεταβάλλον ἐκ φύσεως γίγνεσθαι ψυχήν. Sext. Emp., *Math.*, IX, 84 καὶ γὰρ τὰ ὑπὸ ψυχῆς διακρατούμενα πολὺ πρότερον ὑπὸ φύσεως συνείχετο. Conf. M. Aur., VI, 14, où le passage est altéré. Conf. Gataker et Saumaise (*in Simplic.*, p. 122 et 301). M. Aurèle semble distinguer quatre degrés d'êtres, qui correspondent manifestement aux formes successives et progressives d'existences établies par Aristote. Ce sont :

1. τὰ ὑπὸ ἕξεως ou φύσεως συνεχόμενα.
2. τὰ ὑπὸ ψυχῆς.
3. τὰ ὑπὸ ψυχῆς λογικῆς οὐ μέντοι καθολικῆς... ἀλλὰ τεχνική τις ἢ ἄλλως πως ἐντρέχης (sollers).
4. τὰ ὑπὸ τῆς καθολικῆς καὶ πολιτικῆς ψυχῆς.

La classification de Sextus Empiricus (*Math.*, IX, 81-86) est quelque peu différente : il établit aussi quatre degrés :

1. τὰ ὑπὸ ψιλῆς ἕξεως.
2. τὰ ὑπὸ φύσεως.
3. τὰ ὑπὸ ψυχῆς.
4. φύσις ἡ ἀρίστη ἡ τὸν κόσμον διοικοῦσα νοερὰ... καὶ σπουδαία καὶ ἀθάνατος. C'est Dieu.

On voit ici l'âme divine appelée *Nature*. Plutarque (*de Virtut. Mor.*, ch. 12) reproduit également les quatre degrés qu'il détermine comme il suit :

1. ἕξις. 2. φύσις. 3. ἄλογος ψυχή. 4. λόγον ἔχουσα καὶ διάνοιαν ψυχή.

[3] M. Aur., IX, 9 ; XII, 30. τὸ κοινωνικὸν πάθος. Id., VII, 55. τὸ προηγούμενον ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ τὸ κοινωνικόν. Id., V, 16. πρὸς κοινωνίαν γεγόναμεν.

Lorsque cette âme possède une raison capable de concevoir l'universel, est douée de la faculté politique, forme supérieure de l'instinct social, elle s'appelle διάθεσις, et son œuvre est l'homme.

Enfin, et à plus forte raison, il y a dans le monde pour en expliquer le mouvement, la vie et l'ordre, une force analogue à l'âme[1]. Ce n'est pas une simple habitude : c'est une nature, mais une nature excellente et parfaite, puisqu'elle contient des natures raisonnables, et comme le tout ne saurait être inférieur à la partie, ce sera une nature raisonnable, bonne et immortelle : c'est Dieu. Cette nature qu'on appelle Air ou Éther igné, enveloppe et pénètre la terre, la mer et les vapeurs qui s'en échappent. Toutes les âmes, et celles qui sont dans cet élément enveloppant, — c'est la demeure des morts, — et celles qui sont dans les êtres vivants, lui sont identiques d'essence. C'est le réservoir éternel de la vie universelle[2].

L'âme humaine est une partie de la nature du Tout, un fragment de sa propre substance que Dieu a donné à chacun de nous[3]. Elle est donc aussi un Pneuma, une substance et à la fois une force éthériforme et igniforme continue, c'est-à-dire que les parties intégrantes n'en sont pas seulement juxtaposées et adhérentes par leurs seules surfaces, mais entrent les unes dans les autres de manière à ne laisser entr'elles aucun vide si petit qu'on l'imagine qui les séparerait[4], corporelle comme tout ce qui est et comme le tout divin dont elle est détachée, cause motrice, capable de sensation et de volonté : elle circule dans les artères[5] qu'elle

[1] Sext. Emp., *Math.*, IX.

[2] Eus., *Præp. Ev.*, XV, 20.

[3] D. L., VII, 87. μέρη γάρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου. M. Aur., II, 15, ἑκάστῳ ὁ Ζεὺς ἔδωκεν ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ.

[4] Senec., *Qu. Nat.*, II, 2. Continuatio est partium inter se non intermissa conjunctio.

[5] Galien (IV, 511, 703 ; VII, 277) ne fait pas une distinction aussi absolue. Suivant lui, les artères ne contiennent pas exclusivement de l'air ; mais l'air y est en quan-

remplit comme le sang remplit les veines[1], se communique par une présence réelle à tout le corps qu'elle pénètre et avec lequel elle ne fait qu'un être : elle en est le principe générateur, nourricier, unifiant et vivifiant[2]. C'est elle qui rassemble sur lui-même tout l'être, le fait persister dans cette unité vivante et le rend sympathique à lui-même[3] : c'est d'elle que se développent ses qualités et propriétés constitutives. Non seulement l'âme est une force unifiante, mais elle possède en elle-même cette unité qu'elle communique. C'est pourquoi on la compare à une sphère, ou plutôt on en fait un corps sphérique où le caractère de l'unité appartient à l'essence même de l'être. Non seulement elle possède cette forme pendant la vie[4], mais elle la garde après la mort[5].

Je m'arrête un instant sur cette question de l'existence et des propriétés de l'âme dans l'homme. Nous venons de voir qu'elles paraissent aux yeux des Stoïciens démontrées par la raison toute métaphysique de son origine : elle n'est qu'une parcelle de l'âme universelle. Mais, au fond, le vrai raisonnement se meut en sens inverse, et est d'ordre psychologique, non seulement si on considère la nécessité logique de

tité prédominante. De même les veines ne contiennent pas exclusivement du sang, mais le sang y est en plus grande abondance. Les unes comme les autres, mais dans des proportions diverses, ont du sang et du Pneuma qu'elles se communiquent les unes aux autres Cicéron (*de Nat. D.*, II, 9) met le Pneuma chaud dans toutes : « Jam vero venæ et arteriæ *micare* non desinunt, quasi quodam *igneo motu* ».

[1] Senec., *Nat. Qu.*, III, 15. Corporum nostrorum... in quibus et venæ sunt et arteriæ, illæ sanguinis, hæ spiritus receptacula. Sur la distinction des veines et des artères, Conf. Littré, *Œuvr. d'Hippocrate*, IV, 392 ; VIII, 590 sqq.

[2] D. L., VII, 156. πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βάδιζον εἰς γένεσιν. 148. ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους. Chrysippe (Galen., *Hipp. et Plat. Dogm.*, III, 1) : ἡ ψυχὴ πνεῦμά ἐστι σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον. Macrob., *Somn. Scip.*, *concretum* corpori spiritum. D. L., VII, 156. πνεῦμα σύμφυτον, ἔνθερμον. Stob., *Ecl.*, I, 49. θερμόν, διάπυρον. Plut., *Plac. Ph.*, IV, 3. Theodor., V, 18. Plut., *Vit. Hom.*, 127. τὴν ψυχὴν... πνεῦμα σύμφυες καὶ ἀναθυμίασιν αἰσθητικήν.

[3] Alex. Aphr., *de Mixt.*, 142, a. m. ὑφ' οὗ συνάγεταί τε καὶ συμμένει καὶ συμπαθές ἐστιν αὐτῷ τὸ πᾶν.

[4] M. Aur., XI, 12. σφαῖρα ψυχῆς αὐτοειδής.

[5] Eustath., *in Il.*, § 65. « Chrysippe exprime l'opinion que σφαιροειδεῖς τὰς ψυχὰς μετὰ τὸν θάνατον γίγνεσθαι.

la génération des idées. mais si l'on se rappelle l'argument de Zénon cité par Cicéron[1] : « Zeno sic premebat : quod ratione utitur, id melius est quam id quod ratione non utitur... Ratione *igitur* mundus utitur ». Ainsi la présence active d'une intelligence dans le monde est prouvée par un principe qui est et ne peut être tiré que de l'observation psychologique : la supériorité que la raison donne aux êtres qui en sont doués sur ceux qui en sont dépourvus. De même. Cléanthe prouvait que la chaleur existe dans toute espèce de corps par les effets que l'observation révèle dans les phénomènes de la digestion et du battement des artères. qui ne sont dûs, suivant lui, qu'à la chaleur. Le raisonnement par analogie remonte donc de l'homme au monde au lieu de descendre par déduction du monde à l'homme : « *Ex quo* (c'est-à-dire du fait physiologique observé dans la nature humaine) intelligi debet eam caloris naturam vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem[2]. »

L'âme humaine est donc un Pneuma : mais la nature végétative, ἡ φύσις, est aussi un Pneuma ; quelle différence y a-t-il entr'elles ? « Le Pneuma de la nature est plus humide et plus froid ; celui de l'âme est plus sec et plus chaud ». Ainsi cette matière propre de l'âme[3] doit être spécifiée. et ce qui la spécifie c'est le mélange fait avec proportion, εὐκρασία[4], de l'essence aériforme et de l'essence igniforme[5] ; car. suivant les Stoïciens. l'âme n'est ni uniquement de l'air, ni uniquement du feu, parce que le corps de l'être vivant ne peut

[1] *De Nat. D.*, II, 8 et 9.

[2] Cic., *de Nat. D.*, II, 9. Maine de Biran (t. I, p. 160) remarque que le raisonnement de Leibniz suit le même mouvement : « Leibniz semble avoir transporté à la nature les découvertes qu'il a faites dans la région des esprits ».

[3] Galen., *Q. anim. mor. corporis temperam. sequantur*, IV, 788. ὕλη μέν τις οἰκεία τῆς ψυχῆς ἐστι τὸ πνεῦμα.

[4] Schol., *in Hippocr.*, ed. Dietz., I, 119. οὐ πέμπεται ζωτικὸς τόνος καὶ εὐκρασία ἐπὶ τὸν ἐγκέφαλον.

[5] C'est ainsi du moins que je comprends le texte. Gal., *id.*, id. τὸ δὲ τῆς ὕλης εἶδος ἤτοι κράσεως ἐν συμμετρίᾳ γιγνομένης τῆς ἀερώδους τε καὶ πυρώδους οὐσίας.

manifestement posséder ni un froid ni une chaleur extrêmes ; l'un de ces éléments ne doit pas, dans le mélange, l'emporter sur l'autre d'un trop grand excès ; la température du pneuma psychique doit être moyenne, bien que la chaleur y doive dominer [1].

La propriété primitive, la plus générale et la plus essentielle de l'être est sa tendance à se conserver lui-même, ou ce qui revient au même, à conserver son unité. Or, toutes choses gardent leur unité par la participation du Pneuma [2] dont l'action se manifeste par la tension, mouvement autogène d'expansion et de contraction, qui devient ainsi, confondu avec le Pneuma son substrat, cause de l'être et de ses propriétés [3], de son mouvement propre et du mouvement qu'il peut communiquer aux autres corps [4]. Le corps n'a de ressort, d'élasticité, *nisus*, que parce qu'il est rassemblé sur lui-même par l'unité et tendu par elle. Qu'est-ce que la voix si ce n'est une certaine tension de l'air ? Qu'est-ce que la marche, la course et toute espèce de mouvement sinon l'œuvre de cet esprit tendu ?

La tension produit le mouvement et est mouvement même, et ce mouvement est la nature de l'air chaud qui, tour à tour, se condense et se dilate [5]. On ne saurait exagérer l'importance de la notion de la tension dans la psychologie stoïcienne : elle explique tout : l'habitude, ἡ ἕξις, n'est qu'une tension du Pneuma, πνευματικὸς τόνος [6]. De nos actions injustes, Chrysippe accuse l'atonie, ἀτονίαν, de l'âme, et de nos

[1] Id., *id.*, πλείστου μετέχουσαν τοῦ θερμοῦ.

[2] Plut., *de Comm. Not.*, 49, 2.

[3] Simplic., *Scholl. Ar.*, 74, a. 10. τάσις... αἰτία τοῦ εἶναι καὶ τοῦ ποιὸν εἶναι. Nemes., *de Nat. Hom.*, ch. 2, p. 29. τονικήν τινα εἶναι κίνησιν περὶ σώματα εἰς τὸ ἔσω ἅμα καὶ εἰς τὸ ἔξω. Censor., Fragm., 1. Tenorem, qui rarescente materia a medio tendat ad summum, eadem concrescente rursus a summo referatur ad medium, κινουμένην. Senec., *Qu. Nat.*, II, 15.

[4] Simplic., *in Epict.*, I, 1. ἡ οὖν ψυχὴ ὑφ'ἑαυτῆς κινουμένη κινεῖ τὰ σώματα.

[5] Senec., *Qu. Nat.*, II, 6. « Nunquam enim nisi *contexti* per unitatem corporis *nisus* est quum partes consentire ad *intentionem* debeant... Quæ intentio nisi ex unitate ? Quæ unitas nisi hæc esset in aere. » Et cet air est esprit, spiritus.

[6] Phil., *Qu. Mund. s. incorrupt.*, 960.

bonnes actions il trouve la cause dans un jugement sain qu'accompagne l'énergie de la volonté, c'est-à-dire de la tension forte de l'âme, τῆς κατὰ ψυχὴν εὐτονίας[1]. La science, comme les choses, consiste dans une force de tension, ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει[2]. La raison, ἡ λογικὴ δύναμις, est appelée par Chrysippe tension, τόνος[3]. Il faut remarquer que le τόνος de l'ἕξις, c'est-à-dire de l'habitude, n'est pas une chaîne indestructible, mais seulement bien difficile à rompre, δεσμὸς οὐκ ἄρρηκτος, ἀλλὰ μόνον δυσδιάλυτος[4].

Le Pneuma a donc un double mouvement. Ce mouvement commence au centre de l'être qui le possède, et sa force de tension, analogue à la force de tension de tous les gaz ou vapeurs, mais de plus spontanée, lui permet ou plutôt l'oblige de remplir tout le corps auquel il est uni, et dont la nature, au fond, est analogue à la sienne, σύμφυες, σύμφυτον. Il arrive ainsi à l'extrême superficie, et là, par une propriété qu'on peut expliquer ou par une loi primitive et essentielle d'alternance périodique[5] ou peut-être par le refroidissement causé par l'air extérieur avec lequel il est mis en contact, là, il a la puissance de revenir sur lui-même et de retourner au point central d'où il est parti[6].

Cette alternative de tension et de relâchement, ce double mouvement en sens contraire, centripète et centrifuge, ce diaule, comme l'appellent les Stoïciens, est, dans tout le monde, continu dans son action comme dans sa substance, et indestructible[7]. Il est naturellement de l'essence du Pneuma

[1] Gal., *Hipp. et Plat.*, V, 403.
[2] Stob., *Ecl.*, II, 28.
[3] Gal., l. l.
[4] Phil., *de Incorr. Mund.*, 24.
[5] Cic., *de Nat. D.*, II, 9, exposant l'opinion de Cléanthe : « Omne quod est calidum et igneum cietur et agitur motu *suo*... Cleanthes docet quanta vis insit caloris Id., 12. Ex mundi ardore motus omnis oritur. »
[6] Simplic., *Scholl. Ar.*, l. l. κίνησις μανωτικὴ καὶ πυκνωτική. Phil., *Qu. D. s. immut.*, p. 298. ἕξις (qui, d'ailleurs, est la réalité de la ποιότης) = πνεῦμα ἀντιστρέφον ἐφ' ἑαυτό.
[7] Phil., *de Inc. Mund.*, 24. ἕξεως ὁ συνεχὴς οὗτος δίαυλος ἄφθαρτος. Mais l'ἕξις même, cette tension du Pneuma, πνευματικὸς τόνος, ne l'est pas. La chaîne qu'elle tend est difficile à briser, mais elle peut être brisée.

de l'âme, et son action spontanée, ce ressort vivant qui la fait agir et penser, est comparable à un coup de feu[1]. De même que la force du corps est une tension d'un degré suffisant du système nerveux, de même la force de l'âme est une tension d'un degré suffisant du système des facultés, de l'intelligence et de la volonté[2]. Mais cette force est plus puissante dans l'âme que partout ailleurs, parce que l'air qui compose l'âme est plus subtil, plus sec et surtout plus chaud: c'est du feu même, le feu de la vie[3]. Tout ce qui est, soit animal, soit végétal, doit la vie à la chaleur qu'il renferme en lui-même. Cette chaleur, qui est le Pneuma, a donc une force vitale génératrice et productrice qui s'étend au monde entier. La neige et l'eau contiennent encore de la chaleur et du Pneuma[4].

Il semble certain que l'idée de la fonction de ce diaule, dont le mouvement tantôt porte le Pneuma à l'extérieur, tantôt le ramène à l'intérieur de l'être, est empruntée au phénomène de la respiration, condition de la vie et lui-même phénomène de combustion. La notion de l'âme, considérée comme air vital, ne paraît pas avoir une autre origine, puisque c'est par la respiration que se manifeste la vie et par la cessation de cette fonction que se manifeste la mort.

L'âme humaine est un Pneuma, qu'un acte premier a détaché une fois de la substance du Pneuma du Tout pour

[1] Plut., *Stoïc. Rep.*, 41. πληγὴ πυρὸς ὁ τόνος.

[2] Stob., *Ecl.*, II, 110. τόνος ἱκανὸς ἐν νεύροις... ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχὺς τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν καὶ μή. Ce mot ἱκανός répond à l'εὐκρασία. La santé de l'âme est l'équilibre harmonieux, la synthèse proportionnée des pensées dans l'âme, εὐκρασίαν τῶν ἐν τῇ ψυχῇ δογμάτων. Les Scolies sur Hippocrate (ed. Diez, I, p. 119) mettent en relation de cause à effet le ζωτικός τόνος et le ζωτικὸν πνεῦμα. « Quand le cœur malade n'envoie plus à l'encéphale le ζωτικὸς τόνος et l'εὐκρασία, la production du ζωτικὸν πνεῦμα cesse.

[3] Plut., *Sto. Rep.*, 32. ἀραιότερον καὶ λεπτομερέστερον. Cornut., *Nat. D.*, 8. αἱ ἡμέτεραι ψυχαὶ πῦρ εἰσι. Galen., XIX, 355. Galien n'identifie pas le Pneuma à la chaleur. Le Pneuma naît, suivant lui, de la chaleur de l'air et des humeurs, IV, 510, 770 et V, 154.

[4] Cic., *de Nat. D.*, II, 9. Ex quo intelligi debet eam caloris naturam vim habere in se vitalem... In eo insit procreandi vis et causa gignendi.

créer l'homme[1], en l'ajoutant à une matière déjà en quelque sorte informée par une force propre, et dont il achève par sa présence l'information. Mais l'homme une fois créé par cette opération primitive et un acte de la volonté divine, comment se transmet l'âme de génération en génération ? Le Pneuma psychique vient du sperme de l'homme ; le sperme est ce qui est capable d'engendrer un être semblable à celui dont il est issu [2]. Le sperme émis par l'homme, dit Zénon[3], est un Pneuma, c'est-à-dire de l'air chaud organique, mélangé d'un élément humide, μεθ' ὑγροῦ. C'est une partie, un écoulement de l'âme et du sperme des deux parents[4], un mélange et une combinaison des parties de tout le corps et de toute l'âme, formant à son tour une unité et un tout[5]. Ce sperme contient les mêmes raisons, les mêmes principes que le tout, et lorsqu'il est projeté dans la matrice, il y est saisi et enveloppé[6] par un autre sperme contenant également un Pneuma analogue : il devient alors une partie du corps de la femme qui l'a reçu, et s'assimile sa nature[7]. Là il grandit et croît comme une plante, invisible et agité par les mouvements vitaux de la femme qui l'a conçu, absorbant l'élément humide du milieu dans lequel il est déposé et grâce auquel il se développe.

L'origine de l'âme et la transmission, par l'hérédité, de ses qualités, cessent d'être des difficultés dans l'hypothèse stoïcienne : c'est un traducianisme très clair et très rationnel. Puisque l'âme est un corps, contenu dans un autre corps,

[1] Censor, *de Die Nat.*, 4. Zeno... principium humano generi ex novo mundo constitutum putavit, primosque homines ex *solo* adminiculo divini ignis, id est, Dei providentia genitos.

[2] D. L., VII, 159.

[3] Euseb., *Præp. Ev.*, XV, 20.

[4] Car ils admettaient que la femme aussi émet un sperme, quoique stérile. Plut., *Pl. Ph.*, V, 11. προίεσθαι δὲ καὶ τὴν γύναικα σπέρμα.

[5] Plut., id., l. l. Gal., *Hist. Phil.*, Diels, *Doxogr. Gr.*, 642. ἀπὸ τοῦ σώματος ὅλου καὶ τῆς ψυχῆς φέρεσθαι τὸ σπέρμα.

[6] συλληφθέν.

[7] Euseb., l. l. μέρος ψυχῆς τῆς τοῦ θήλεος καὶ σύμφυες γενόμενον.

le sperme, il est facile de comprendre qu'une partie du sperme du générateur se transporte matériellement, se continue dans le produit engendré et transmette ainsi l'âme qu'il renferme. La cellule germinative possède en soi, inhérentes à sa substance et à son essence, les formes et les forces rationnelles qui doivent diriger son développement, et lui font parcourir le cycle de ses modifications successives et régulières, qui aboutissent à la formation d'un organisme humain. C'est elle encore qui, en se transportant matériellement à un autre individu, communique à leur produit commun, à travers la série indéfinie des générations végétales et animales, les caractères spécifiques et les caractères individuels de la structure et de la forme des premiers auteurs.

La science moderne adopte une partie de ces solutions physiologiques. M. Weisemann[1] professe qu'une partie du plasma, contenu dans son noyau, se transmet perpétuellement de génération en génération. Contrairement à l'opinion de Darwin, il soutient que toutes les qualités essentielles de l'individu dérivent de l'organisation primitive et de la substance spermatozoïde, et ne sont pas une acquisition et une appropriation dues à l'influence de causes extérieures et étrangères à l'organisme générateur. La conséquence de la théorie stoïcienne est donc non seulement la fixité des espèces, mais leur origine primitive.

Diogène de Laërte nous présente l'opinion de l'École sur cet obscur sujet d'une façon un peu différente, mais cette différence ne concerne que le rôle plus actif donné à la femme dans la production du sperme fécond. Le sperme est toujours une combinaison et un mélange de l'humide et de l'élément igné contenant les parties de l'âme et correspondant au mélange qui constitue la raison des parents[2]. C'est toujours

[1] *Die Continuitaet des Keimplasmas.* Iena, 1885.

[2] D. L., VII, 158. μεθ'ὑγροῦ συγκιρνᾶσθαι τοῖς τῆς ψυχῆς κατὰ μιγμὸν τοῦ τῶν προγόνων λόγου. Plut., *de Coh. ira.*, 15. συμμίγμα καὶ κέρασμα τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων.

en son essence un Pneuma, qui, produit par toutes les parties du corps, à son tour les engendre toutes : ce qui s'entend exclusivement du sperme de l'homme; car celui de la femme est stérile, parce qu'il contient trop d'eau, ὑδατῶδες, et n'a pas une force suffisante de tension : il est, relativement du moins, atone, ἄτονον[1].

L'embryon, le fœtus, n'est pas un être animé, ζῶον, parce qu'il n'a pas d'âme, mais seulement une nature végétative, φύσις; nous savons déjà que la différence entre les végétaux et les animaux consiste en ce que le principe de vie des premiers gouverne seul leurs développements sans l'aide ni de la sensation ni du désir[2]. C'est ce même principe, c'est-à-dire le feu artiste, qui gouverne et dirige le développement du fœtus de l'homme dans le sein de la mère, où il vit et croît à la manière d'une plante[3]. Il est une partie du ventre de la mère et en sort, comme un fruit arrivé à maturité tombe de l'arbre[4]. Cependant, si semblable que l'embryon soit à une plante, si semblable que soit le sperme humain à un germe végétatif, il y a une différence. Le sperme humain, le Pneuma qu'il contient renferme toutes les forces et toutes les formes de son développement futur. Ce développement, c'est l'animalité et l'humanité.

L'embryon contient donc déjà à l'état de préformation l'homme tout entier : aussi l'embryon humain est-il formé entier et complet, et non pas progressivement de parties successivement ajoutées à son essence première[5]. C'est une

[1] D. L., l. l.

[2] D. L., VII, 86. ἡ φύσις χωρὶς ὁρμῆς αἰσθήσεωςκαὶ κἀκεῖνα (les végétaux) οἰκονομεῖ. L'ὁρμὴ, c'est-à-dire un instinct conscient, fondé dans les buts internes de l'être, n'appartient qu'à la vie animale : il est mû par la nature de l'animal, (*Sch. Lucian.*, Jacobitz., IV, 211. ὁρμῆς μὲν κινητικὰ ἐστιν ὅσα κατὰ φύσιν.

[3] Plut., *Stoïc. Rep.*, 41. τὸ βρέφος ἐν τῇ γαστρὶ φύσει τρέφεσθαι καθάπερ φυτόν. Stob., I, 538. τὸ δὲ τεχνικὸν πῦρ αὐξητικόν τε καὶ τηρητικὸν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς.

[4] Plut., *Pl. Phil.*, V, 15 et 17.

[5] Plut., l. l. ἅμα ὅλον γίγνεσθαι. Conf. Galen., *Hist. Phil.*, XIX, p. 332. Censor., *de D. Nat.*, 6. Totum infantem figurari dixerunt... *potentia spiritus semen comitanti* (id opinantur fieri) Stoïci fere universi.

plante destinée à devenir un animal, et qui n'a besoin, pour achever cette évolution, qui transforme la nature en âme, que du concours de l'air extérieur et froid[1]. Mais cette transformation ne s'accomplit pas dans le sein maternel[2] : la vie fœtale la prépare, mais ne l'achève pas. C'est seulement après la naissance, lorsque l'enfant est mis en contact avec l'air extérieur plus froid, que le Pneuma externe s'introduit par la respiration, dont la fonction commence ou a déjà commencé, dans les poumons du nouveau-né, et par le refroidissement qu'il y cause, détermine l'évolution de l'âme végétative en âme animale, ψυχή[3], en donnant une plus grande densité, une plus grande force au Pneuma interne[4]. On peut concevoir l'effet immédiat du refroidissement de deux façons et de deux façons contraires : ou bien il active et enflamme la chaleur du Pneuma, le rend plus sec, plus fin et plus consistant[5], comme on voit le froid causer des inflammations ; ou bien il en tempère la chaleur trop intense, qui dépasse la juste mesure, εὐκρασία, et empêcherait la tension à la fois nécessaire et suffisante, ἱκανὸς τόνος, condition de l'existence et de la conservation de toute chose, de la vie et de l'âme[6].

[1] Plut., *de Prim. frig.*, 2, 5. μετάβαλλον ἐκ φύσεως γίγνεσθαι ψυχήν.

[2] Tertull., *de An.*, c. 25. Non in utero concipi animam... hæc Stoïci. Lact., *de Opif. Dei*, c. 17. Post partum. Senec., *Ep*, 102. *Nos* maternus uterus .. præparat. Plut., *Stoïc. Rep.*, 41. ὅταν τεχθῇ.

[3] L'âme est ainsi postérieure au corps par son origine dans le temps, μεταγενέστεραν (Plut., *Stoïc. Rep.*, 41), et l'on comprend que l'on ait pu dire que Cléanthe comme Platon et Aristote, mais dans un autre sens, admettait que la raison vient en l'homme du dehors, θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν, ce qui veut dire que la tension du Pneuma, trop faible dans le fœtus, ne reçoit une force et un degré de chaleur suffisante pour constituer une âme, que par l'introduction du Pneuma externe, contenu dans l'air respiré. Stob., *Ecl.*, I, 790.

[4] Plut., *Stoïc. Rep.*, 41. ψυχούμενον ὑπὸ τοῦ ἀέρος καὶ στομούμενον τὸ πνεῦμα μεταβάλλειν... τὴν περίψυξιν ἀρχὴν ἐμψυχίας ποιεῖ. Id., *de Prim. frig.*, 2, 5. De là même le nom de ψυχή, étymologie déjà hasardée par Platon.

[5] Plut., *de Prim. frig.*, 2. ἡ ψυχρότης ἄν λάβῃ θερμότερα, πήγνυσι καὶ συνάγει.

[6] Plut., *de Comm. Not.*, 47. « Le contact et le mélange de l'air de la respiration avec l'air externe, renouvelle constamment l'évaporation, ἀναθυμίασις (c'est-à-dire le Pneuma même), qui se modifie et se transforme en passant par le canal respira-

L'effet médiat de cette introduction de l'air extérieur dans l'enfant qui vient de naître est double ; d'une part, l'air élément est plein de Pneuma[1], c'est-à-dire du principe de toute vie physique et intellectuelle, et sa présence accroît la force de celui que les parents ont matériellement transmis à leur produit; d'un autre côté, il empêche que les ressemblances physiologiques et morales des parents aux enfants ne soient absolues, nécessaires et constantes[2]. Il produit ainsi dans l'unité des espèces l'infinie variété des individus, et empêche la succession des générations humaines de ne reproduire jamais que les mêmes types primitifs et constamment uniformes.

Il ne paraît pas qu'il fût bien nécessaire pour les Stoïciens, d'après leurs principes métaphysiques, de démontrer expressément et par des arguments spéciaux la nature corporelle de l'âme humaine. Parcelle détachée, par un acte inexpliqué de la volonté divine, de l'âme du Tout, elle-même corporelle, elle en a nécessairement l'essence et les propriétés : elle est donc également un corps. Pressés sans doute par les objections des Académiciens et des Péripatéticiens, ils se sont crus obligés d'en fournir une démonstration complète et en forme.

On appelle corps ce qui est susceptible d'agir et de pâtir : l'âme agit et pâtit; elle est donc un corps. Une chose incorporelle ne saurait être unie à une chose corporelle, dont l'essence lui serait absolument étrangère, par des liens aussi intimes, par une sympathie aussi profonde que celle que l'expérience nous révèle entre l'âme et le corps. L'âme, dans cette hypothèse même, ne saurait participer aux modifications que le corps éprouve, les sentir avec lui et

toire qui s'y introduit du dehors et l'en expulse », τρεπομένην ὑπὸ τοῦ θύραθεν ἐμβάλλοντος ὀχετοῦ καὶ πάλιν ἐξιόντος.

[1] Si plein qu'il est souvent confondu avec lui.

[2] C'est sans doute la raison pour laquelle Chrysippe (*Pro Nobilit.*, XII, 2) disait qu'il importait peu qu'on fut né d'un homme de noble naissance ou non.

par lui. Or, elle croît et se développe, diminue et dépérit avec le corps [1]. La honte, phénomène tout psychique, fait rougir le visage, phénomène tout physiologique, et en sens inverse, une lésion purement physique atteint l'âme et la fait souffrir [2]. La vieillesse affaiblit l'âme, parce que la tension, la force du Pneuma se relâche, que le Pneuma lui-même s'évapore sans être suffisamment réparé, et qu'enfin avec la mort il se disperse et s'évanouit [3]. Un corps seul peut avoir des rapports [4], et de tels rapports avec le corps. Dans l'hypothèse de l'incorporéité, on ne peut concevoir entre l'âme et *son* corps qu'un rapprochement, une juxtaposition, un contact tout superficiel, une adhérence et non une inhérence, une pénétration intime, absolue. Une chose incorporelle ne saurait même, à parler rigoureusement, toucher un corps ni en être séparé. Or, il faut bien que l'âme touche le corps, puisqu'elle le fait vivre et le meut, et il faut bien qu'elle s'en sépare puisqu'il meurt. Donc l'âme est un corps [5]. D'ailleurs, puisque l'âme est engendrée, elle est périssable, bien qu'elle ne meure pas en même temps que son corps [6]; or, tout ce qui est périssable est corps.

L'âme est un corps : car elle pénètre et s'étend dans toutes les parties de son corps et occupe tous les lieux qu'il remplit de sa présence réelle. Or, ce qu'on appelle corps est ce qui a les trois dimensions ; le corps humain les possède, et l'âme qui occupe toutes les parties de ce corps ne peut manquer d'avoir les trois dimensions qu'il a lui-même et est par conséquent un corps [7].

[1] Schol. Leyd., *in Il.*, λ, 115. τοῦτο ἐκίνησε τοὺς Στωϊκοὺς... λέγειν ὅτι συναύξεται τῷ σώματι ἡ ψυχή καὶ πάλιν συμμειοῦται.

[2] Nemes., *de Nat. hom.*, 2.

[3] D. L., VII, 159. ὡς δῆλον διαπεπνευκυίας τῆς δυνάμεως.

[4] Nemes., *de Nat. hom.*, 33.

[5] Id., *id.*, Tertull., *de An.*, ch. 5.

[6] Ar. Did., Eus., *Præp. Ev.*, XV, 20, p. 822, b. Cet argument était naturellement propre à ceux des Stoïciens qui ne croyaient pas à l'immortalité de l'âme.

[7] Nemes., *de Nat. Hom.*, 30. ψυχὴ δὲ δι'ὅλου διήκουσα τοῦ σώματος τριχῆ διαστατή ἐστι καὶ διὰ τοῦτο πάντως καὶ σῶμα.

L'air est manifestement un corps ; c'est par l'air qu'est entretenue la vie ; c'est l'air qui forme le substrat du principe vital, de l'âme : ce qui est prouvé par le phénomène de la mort, laquelle se manifeste par la cessation de la fonction de respiration [1]. Si l'âme est nourrie, alimentée, réparée par un corps, à coup sûr, c'est parce qu'elle-même est un corps.

La génération transmet des parents aux enfants non seulement les ressemblances physiques, mais les ressemblances intellectuelles et morales; or, ce qui tombe dans la catégorie de la ressemblance et de la dissemblance est corporel. L'incorporel échappe à cette catégorie. Donc l'âme qui présente chez les individus des ressemblances si marquées dans les caractères, les vertus, les sentiments, est un corps [2].

Non seulement l'âme est un corps, mais toutes ses facultés, tous ses actes sont des corps, comme les vertus, les vices, les arts, les souvenirs, les représentations, les désirs, jusqu'à la promenade et à la danse [3]. Il en est de même de toutes les qualités, qui ne sont que des Pneumas ou tensions aériformes, πνεύματα καὶ τόνους ἀερώδεις [4]. Or, comme ce sont les divers degrés de tension du Pneuma qui donnent aux choses leur essence spécifique et leur forme individuelle [5], les qualités sont les choses mêmes et partant des corps. De même les actes, mouvements et passions de l'âme sont des corps, parce qu'ils ne sont que l'âme même dans un certain état, dans un certain degré de tension, dans une certaine forme. Non seulement les Stoïciens soutenaient cette thèse

[1] Tertull., *de An.*, 5. Quo digresso animal emoritur.

[2] Nemes., *de Nat. Hom.*, σώματος δὲ τὸ ὅμοιον... οὐχὶ δὲ ἀσωμάτου.

[3] Plut., *de Comm. Not.*, 45. Senec., *Ep.*, 113, 23. Quid sit ambulatio ? Clanthes dicit spiritum esse a principali usque in pedes permissum, Chrysippus ipsum principale. Ils en disaient autant du jour et de la nuit. (Plut., l. l.) qui n'étaient pour eux que des moments des corps célestes ou plutôt ces corps célestes même dans de certain moments.

[4] Plut., *Stoïc. Rep.*, 43.

[5] Id., *id.*, 17. *De Comm. Not.*, 3. εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν.

au premier abord paradoxale et contraire à ces notions communes, κοιναὶ ἔννοιαι, sur lesquelles ils prétendaient appuyer leurs doctrines, mais ils affirmaient que c'était là une opinion absolument conforme à la nature, une de ces vérités innées, de bon sens, une de ces anticipations naturelles [1] antérieures à l'expérience.

Le monde est un : cela est prouvé par la sympathie de toutes les parties qui le composent, par l'unité harmonieuse dont la beauté se manifeste à tous les yeux, par ce mouvement d'attraction, cette espèce d'amour que toutes les choses ont les unes pour les autres et par lequel elles tendent à s'unir et pour ainsi dire à s'embrasser les unes les autres [2].

Ce fait ne s'explique que par la présence et l'action en ce monde d'un seul et même esprit [3], capable de sentir, de penser, d'agir [4]. Notre âme, émanation, écoulement de l'âme divine, ἀπόῤῥοια, possèdera donc nécessairement l'unité, la première loi de tout être, et une partie dirigeante, principale, qui joue en l'homme le rôle de la divinité dans l'univers, et qui concentre en soi les fonctions diverses du mouvement spontané, de la vie, de la sensation, de la volonté et de la raison : il faut ajouter, de la conscience ; car l'âme humaine a cette faculté qui la distingue de toutes les autres forces de l'univers : celles-ci ne peuvent agir que sur d'autres forces, l'âme humaine peut agir sur elle-même [5]. C'est même cette propriété qui la caractérise essentiellement.

[1] Id., *id.* προλήψεις ἔμφυται.

[2] M. Aur., VI, 38. τὴν τονικὴν κίνησιν καὶ σύμπνοιαν καὶ τὴν ἕνωσιν τῆς οὐσίας... πάντα ἀλλήλοις φίλα... συμπάθεια τῶν ὅλων. Cic., *de Nat. D.*, II, 7. Consensio conspirans, continuata cognatio rerum.

[3] Cic., l. l. Nisi ea *Uno* divino et continuato spiritu continerentur.

[4] Cic., id., II, 11. In partibus mundi inesse *sensum* et rationem *Acad.*, II, 41. Stoïcis æther videtur *mente* præditus. *De Nat. D.*, II, 11. In ea parte in qua inest principatus (τό ἡγεμονικόν) hæc (la force motrice, la sensation et la raison) inesse necesse est. D. L., VII, 143. οὐσια ἔμψυχος αἰσθητική. L'âme du monde est un πῦρ τεχνικόν, un πνεῦμα τεχνοειδές.., ὁ κοινός τῆς φύσεως λόγος (Plut., *St-Rep.*, 34), et cet art qu'elle possède est un système de vérités acquises par l'expérience et dirigées vers quelque but, πρός τι τέλος. Sch. Dion., *Thr.*, Bekker, *Anecd.*, p. 649.

[5] Stob., *Ecl.*, I, 374. τὸ ὂν πνεῦμα κινοῦν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτό καὶ ἐξ αὐτοῦ... ἢ πνεῦμα κινοῦν ἑαυτὸ πρόσω καὶ ὀπίσω, ce qui revient au même. Toutes les

Cet ἡγεμονικόν, qui ne peut être que la raison, considérée comme la fonction supérieure de l'âme et enveloppant toutes les autres, constitue et caractérise l'homme qui seul le possède ; mais il ne le possède pas au moment de sa naissance ; le germe qu'il en apporte en naissant et que féconde et active l'air extérieur avec lequel il est mis désormais en communication, a besoin pour se transformer du temps ; ce n'est que vers l'âge de sept ans que l'entendement s'achève, et même alors l'homme n'est pas complet : il lui manque encore la conscience du bien et du mal, notion qui ne se développe en lui que vers l'âge de quatorze ans.

Quoique corporelle, cette âme douée de raison demeure après la mort, sans être pour cela indestructible. Rien n'est indestructible : à des périodes d'une durée indéterminée, mais dont le retour éternel est certain, le monde et tout ce qu'il contient est détruit par le feu, ἐκπύρωσις : seule l'âme du Tout, le Pneuma primitif, survit à cet embrasement universel[1], ramasse et absorbe en elle tous les principes des choses et des êtres et les fera de nouveau sortir de son sein, presque du néant, pour recommencer la série sans fin des existences tour à tour détruites et tour à tour renaissantes.

L'âme humaine n'est pas éternelle, mais elle ne périt pas immédiatement quand elle sort du corps : elle subsiste en dehors de lui, et vit d'une vie propre, d'une vie par soi, καθ 'αὑτήν, au moins pendant quelque temps.

Sur la question de la durée de l'âme après la mort, les Stoïciens étaient loin d'être d'accord[2]. Chrysippe était d'avis

facultés de l'âme, même les fonctions végétatives, ont, dans l'ἡγεμονικόν, leur principe et comme leur source. Sext. Emp., *Math.*, IX, 102. πάσης γὰρ φύσεως καὶ ψυχῆς ἡ καταρχὴ τῆς κινήσεως γίγνεσθαι δοκεῖ ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ... ὡς ἀπό τινος πηγῆς... ἐξαποστέλλονται.

[1] D. L., VII, 156, 157.

[2] Aussi les renseignements disent, les uns, que les Stoïciens professaient l'immortalité de l'âme (λέγουσιν ἀθάνατον εἶναι (Hipp., *Philos.*, ch. 21. Gal., *Hist. Phil*, XIX, 255. ἀθάνατον δὲ ψυχὴν... οἱ Στωϊκοί. Zénon même : θεὸν ἡγεῖσθαι τὸν

que les âmes faibles, c'est-à-dire les âmes des ignorants et des insensés, ne prolongent leur vie au delà de la mort que pendant un temps assez court, et que, seules, les âmes des sages survivaient jusqu'à la période prochaine de la conflagration universelle. Cléanthe ne faisait aucune distinction entre les âmes, qui devaient toutes durer jusqu'à ce moment fatal[1]. Zénon avait enseigné que les âmes vivaient longtemps après la mort, πνεῦμα πολυχρόνιον, mais qu'elles finissaient par être détruites; car le temps les use, comme il use toute chose, les consume et les fait s'évaporer dans l'invisible, εἰς τὸ ἀφανές[2]. Mais quelque longue qu'on imagine la durée de cette existence, elle avait nécessairement une fin, et Cicéron a raison de conclure : « Stoïci diu mansuros aïunt animos ; semper negant[3] ». A ce moment fatal, ou même plus tôt, les âmes des morts qui ont jusque-là vécu dans l'air qui enveloppe le monde, transformées elles-mêmes en air, fondues et comme brûlées dans l'incendie universel, rentrent dans le sein immense de la raison spermatique du Tout[4]. L'individualité qui avait persisté jusque-là dans cette forme s'évanouit, comme il est juste d'ailleurs, puisque l'individu ne vit que par et pour le tout; il n'est qu'un instrument de peu de valeur entre les mains de la nature et pour ses fins, un moment passager de la vie universelle comme disait Spinoza. « La mort est un changement, non de l'être en non être absolu, mais en non être actuel, εἰς τὸ νῦν μὴ ὄν. L'individu devient autre chose que ce qu'il était, mais une chose dont le monde a besoin afin de n'être pas arrêté dans son cours ou gêné dans

νοῦν·ἔστι γὰρ ἀθάνατος (Epiph., *adv. Hær.*, III, 36). Lact., *de Fals. Sap.*, c. 18. Alii... superesse animos post mortem et hi sunt... Stoïci ; les autres, au contraire, φθαρτὴν δὲ εἶναι (D. L., VII, 156). τὴν δὲ ψυχὴν γεννητήντε καὶ φθαρτήν. Euseb., *Præp. Ev.*, XV, 20.

[1] Plut., *Plac. Ph.*, IV, 7, 3. Je suis le texte restitué par Diels, d'après le passage presque identique de Théodoret, V, 23. (Diog. L., VII, 157).

[2] Epiph., *adv. Hær.*, III, 36.

[3] *Tusc.*, I, 32.

[4] M. Aur., IV. χέονται καὶ ἐξάπτονται εἰς τὸν τῶν ὅλων σπερματικὸν λόγον ἀναλαμβανόμεναι.

sa nature[1]. Il retourne d'où il est venu, vers des choses amies et du même genre que lui[2]. Il se décompose dans les éléments dont il est composé[3], et dont l'unité, la source commune, est l'éther toujours et tout peuplé de dieux, de génies, d'âmes[4]. C'est dans « cet air ou éther qui enveloppe la terre, la mer, et les vapeurs qui s'en échappent, que réside l'âme universelle. Les autres âmes, et celles des êtres animés et vivants et celles des morts, qui demeurent également dans cet éther enveloppant, lui sont identiques d'essence[5]. »

Epiphanius[6] et Hippolyte[7] nous donnent seuls un renseignement, que rien ne confirme, sur la destinée de l'âme après la mort : suivant les Stoïciens, disent-ils, la mort détruisant la chair, les âmes se transportent d'un corps dans un autre, comme on met dans un autre vase la liqueur ou le parfum contenu dans un vase brisé ou usé. Les Stoïciens auraient donc cru à la métensomatose, ce qui a pour conséquence ou pour principe l'hypothèse que le nombre des âmes est limité.

Comme le sommeil, comme la vieillesse, la mort est le relâchement, complet dans ce cas, παντελής, partiel dans les autres, de cette tension vigoureuse et suffisante qui faisait la vie, ou la diminution trop grande de la chaleur qui opère ou maintient le degré suffisant de tension du Pneuma psychique[8].

Nous savons comment naît l'âme et comment elle périt ; mais comment conserve-t-elle son existence et son essence

[1] Epict., III, 24. ἵνα ὁ κόσμος μὴ ἵστηται μηδ'ἐμποδίζηται. Conf. id., IV, 7, 27.

[2] Id., I. 1.

[3] Id., IV, 7.

[4] *Epict.*, III, 13.

[5] Eus., *Præp. Ev.*, XV, 20.

[6] *Proœm.*, Diels, p. 587.

[7] *Philosoph.*, 21.

[8] D L., VII, 158. ἐκλυομένου τοῦ αἰσθητικοῦ τόνου. Stob., *Ecl.*, I, 922. Plut., *Plac. Phil.*, V, 24. ἀνέσει... παντέλης. Tertull., *de An.*, 43. Resolutio animalis *vigoris*. Je ne vois aucune raison de lire *vaporis*.

pendant la durée, quelle qu'elle soit, qui lui est assignée ? La génération lui donne dans le sperme paternel un élément pneumatique qu'il contient ; mais si le Pneuma de l'air extérieur coopère, aspiré après la naissance, à maintenir la quantité et la qualité du Pneuma interne, il ne suffirait pas à cette fonction de renouvellement et de réparation, même après que l'enfant a vu la lumière du jour, et surtout pendant la longue période de la grossesse. L'âme a besoin de nourriture, même à l'état d'être végétatif ou à l'état d'être animal. Elle ne peut se nourrir que d'une substance identique à la sienne. Or qu'est-elle elle-même ? un corps aériforme, gazéiforme, un gaz, ἀναθυμίασις[1]. Si tous les corps ne sont que des transformations et des spécifications du Pneuma primitif, tous les corps à leur tour se transforment en Pneumas, en gaz, en vapeurs, qui réparent constamment les pertes constantes. L'âme est un Pneuma, un gaz, une vapeur : elle se nourrit de vapeurs, dans le monde, des vapeurs de la terre, des mers, des corps organisés, et dans l'homme, de la vapeur du sang[2]. C'est ce qui a pu faire dire, par une inexactitude partielle, que l'âme est une vapeur exhalée du sang[3], ou qu'elle se nourrit de sang[4], ou même par une erreur manifeste que sa substance est du sang[5].

On comprend que les Stoïciens, obligés de chercher un siège particulier à cette âme, à ce Pneuma, venu à l'origine,

[1] C'est un terme que Zénon empruntait à Héraclite en modifiant légèrement l'idée. « Zénon (Euseb., *Præp. Ev.*, XV, 20) appelle l'âme une vapeur, ἀναθυμίασιν, capable de sensation ». Theodor., *Græc. Aff. Aur.*, p. 934. « Tous deux (Zénon et Cléanthe) disent que l'âme est une vapeur, ἀναθυμίασιν εἶναι ». Conf. Plut., *de Comm. Not.*, 47. *Vit. Hom.*, ch. 127.

[2] Il semble certain qu'il faut lire dans les passages identiques cités d'Eusèbe et de Théodoret : τοῦ στερέου αἵματος εἶναι τὴν ψυχήν ἀναθυμιάσιν.

[3] M. Aur., V, 33. τὸ ψυχάριον ἀναθυμίασις ἀφ'αἵματος, VI, 15. ἡ ἀφ'αἵματος ἀναθυμίασις. Héraclite en avait fait réellement une vapeur, mais exhalée de l'air.

[4] Gal., *Hipp. et Plat. Dogm.*, V, 283. Cléanthe, Chrysippe comme Zénon, ont pensé que l'âme est nourrie de sang, τρέφεσθαι ἐξ αἵματος, quoique sa substance soit un Pneuma ».

[5] Gal., *id.*, l. l. Diogène de Babylone, oubliant tous les principes de l'École, allait même jusqu'à dire : αἷμα εἶναι τὴν ψυχήν.

par le sperme, de toutes les parties du corps, et qui, par son développement organique, les engendre toutes[1], se communique à toutes, les pénètre toutes, non seulement de sa vertu, mais de sa substance, on comprend qu'ils aient placé ce *primum movens*[2] et ce *perpetuum mobile*, et surtout l'ἡγεμονικόν, cet élément supérieur de l'âme[3], dans le cœur qui est le premier organe qui s'assimile la nourriture et le Pneuma. Or, le principe premier des mouvements volontaires est cette vapeur, ce gaz vivant, ἀναθυμίασις ψυχική. Toute évaporation s'accroît en s'alimentant : donc ce *primum movens* et le principe de la nutrition ne font qu'une seule et même chose et résident dans un seul et même organe, le cœur[4]. Tous ou presque tous[5] étaient d'accord[6] sur ce point ; ils ne différaient que lorsqu'ils voulaient déterminer ce siège de l'âme avec une plus grande précision physiologique. Les uns, en effet, la plaçaient dans le cœur tout entier; les autres dans le Pneuma qui l'entoure : quelques-uns dans la cavité même, quelques autres dans le sang du cœur; ceux-ci dans la membrane péricardiaque ; ceux-là dans le diaphragme qui sépare l'abdomen de la poitrine[7], ou enfin dans le ventricule gauche[8] afin de le maintenir dans sa pureté

[1] D. L., VII, 159. ἀφ'ὅλων δὲ τῶν σωμάτων καταφέρεσθαι... πάντων γεννητικὸν τῶν τοῦ σώματος μερῶν.

[2] τὸ κινοῦν πρῶτον, formule de Diogène de Babylone. Gal., *Hipp. et Plat. Dogm.*, II, p. 282.

[3] Gal., *Hipp. et Plat. D.*, V, 282.

[4] D. L., l. l. ἡγεμονικὸν, τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς... ὅπερ εἶναι ἐν τῇ καρδίᾳ. Plut., *Pl. Phil.*, IV, 5. οἱ Στωϊκοί πάντες. Theodor., *Gr. Aff. Aur.*, V, 21. ἡ ξυμμορία.

[5] ἑτοίμως... ὁμολογούμενον. Gal , *Hipp. et Plat. Dogm* , V, 332. Quelques-uns, cependant, le plaçaient dans la tête. Plut., *Pl. Phil.*, IV, 21. Philod., *de Piet.*, p. 83, g. Diels, *Dox.*, 549. Nemes., *de Nat. Hom.*, 6. « Quelques Stoïciens ont soutenu que les organes (de l'ἡγεμονικόν) sont les cavités antérieures de l'encéphale, et le Pneuma psychique qui y est contenu, les nerfs qui ont leur origine dans ces nouvelles cavités, les éléments humides du Pneuma psychique, et tout l'appareil sensoriel »

[6] Chalcid., *in Tim.*, 217. Animæ partes velut ex capite *fontis* cordis sede manantes... Stoïci vero cor quidem sedem esse principalis animæ partis *consentiunt*.

[7] Theodor., *Gr. Aff. Cur.*, V, 22.

[8] Plut., *Pl. Phil.*, IV, 5 ; V, 22. Gal., *Hipp. et Plat. Dogm.*, V, 189. Ce ven-

parfaite [1]. En un mot, elle est placée dans l'endroit du cœur où se concentre la vie, et qui n'a que l'étendue, si c'est une étendue, d'un point mathématique [2]. L'unité de l'âme, malgré la diversité de ses fonctions, trouvait là son image, son explication et sa cause peut-être.

Les Stoïciens avaient encore d'autres raisons pour placer le siège de l'âme, ou du Pneuma qui constitue l'élément principal de l'âme [3], dans la poitrine ou dans le cœur; c'est de là que partait le mouvement qui met en jeu la fonction respiratoire ; c'est là qu'est le foyer de la chaleur vitale ; c'est là qu'est le véritable organe de la parole. La voix n'est que de l'air inspiré, et cet air inspiré est la manifestation la plus immédiate de l'âme [4] ; c'est l'âme même dans une de ses formes et habitudes, πνεῦμά πως ἔχον.

Chrysippe reconnaît que les opinions des philosophes varient beaucoup sur cette question, parce qu'elle est de celles que ni la sensation ni le raisonnement ne peuvent résoudre [5]; il avoue qu'ignorant l'anatomie [6], il suit l'inclination générale et en particulier les expressions des poètes et les opinions communes [7]. Il tire son principal argument de la passion de la colère dont tout le monde place le principe dans le cœur, et à l'objection, que ne manque pas de lui faire Galien et qu'il prévoit, à savoir que cela ne prouve que pour la partie

tricule gauche, que Chrysippe remplit du ψυχικοῦ πνεύματος, était plein de sang au dire de Galien (I, p. 185) et plein de ζωτικοῦ πνεύματος, suivant Érasistrate.

[1] Galen., *Hipp. et Pl. Dogm.*, V, 191. βουλόμενος εἰλικρινές τι καὶ καθαρὸν εἶναι πνεῦμα.

[2] Plut., *de Comm. Not.*, 45. ἕνα δὲ τὸν ἐν τῇ καρδίᾳ πόρον στιγμαῖον... ὅπου τὸ ἡγεμονικόν σύστελλουσι τῆς ψυχῆς.

[3] Gal., *Hipp. et Plat. D.*, I, p. 185. τὸ πνεῦμα τὸ κατὰ τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς.

[4] D. L., VII, 55 ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη.

[5] Gal., *Hipp. et Plat. Dogm.*, II, 268 ; III, 288. Le 1er livre de l'ouvrage de Chrysippe traitait, dans sa première moitié, de la substance de l'âme ; la seconde contenait les arguments par lesquels il prouvait que l'ἡγεμονικὸν ἐν καρδίᾳ περιέχεσθαι. Gal., l. l., p. 289.

[6] Id., *id.*, p. 187 ὁμολογεῖ γὰρ ἀπείρως ἔχειν τῶν ἀνατομῶν.

[7] Id., id., III, 290. ἀπὸ τῆς κοινῆς ὁρμώμενοι φορᾶς καὶ τῶν κατὰ ταύτην εἰρημένων λόγων.

concupiscible de l'âme, et non pour la raison et la volonté, il répond d'avance que l'âme est une et sans parties distinctes, et que si l'on peut prouver que l'une de ses fonctions démontre sa présence dans le cœur, on a démontré qu'elle y est tout entière[1].

Zénon, cité et commenté longuement par Diogène de Babylone, avait trouvé un autre argument dans l'origine de la voix, qui passe par la trachée artère et par conséquent ne peut venir du cerveau[2]. Chrysippe le reprend sous une autre forme : « Il est conforme à la raison, dit-il, de penser que le lieu où se forment les idées, ou plutôt les rapports des signes aux idées, σημασίαι, et d'où part la parole, est la partie dirigeante de l'âme. Car la parole et la pensée n'ont pas deux sources, πηγή, deux origines différentes, non plus que la voix, la parole[3], λόγος, et l'ἡγεμονικόν. Le lieu d'où part la parole est le lieu même où se forment la pensée et le raisonnement, et ce lieu est manifestement le cœur, puisque la voix passe par la trachée artère ou le larynx[4]. »

Parmi les raisons données par Chrysippe à l'appui de son opinion sur le siège de l'âme, il en est de vraiment puériles, et par exemple celle-ci : quand nous prononçons la syllabe ε qui est la syllabe initiale du mot ἐγώ, notre menton s'incline sur la poitrine comme pour indiquer que le *moi* y réside[5], de même que lorqu'en parlant nous voulons parler de nous-même nous portons, par un mouvement instinctif, la main vers la poitrine[6] comme pour dire : c'est là que nous sommes réellement : ce qui prouve en même temps que le cœur est l'organe producteur de la voix, τῆς φωνῆς δημιουργός[7]. Au fond,

[1] Id., *id.*, 308, 321.
[2] Id., *id.*, 341.
[3] Qui sont ici distinguées, comme la faculté vocale ou la faculté d'émettre des sons par l'appareil vocal, est différente de la faculté d'exprimer des idées au moyen de ces sons.
[4] Gal., l. l., p. 242.
[5] Gal., *id.*, 215. Mouvements qui ne se produisent point lorsque nous prononçons le mot ἐκεῖνος.
[6] Id., 277. ἐκ νευμάτων εἴτε ἐξ ἐπινευμάτων.
[7] Id., l. l., p. 231. Les Stoïciens croyaient aussi que c'est dans le cœur qu'est origine, le point de départ de tout le système nerveux. Id., p. 212.

et quoique contenu dans le corps, le Pneuma qui le contient dans l'unité en fait la forme et l'essence, l'enveloppe et le pénètre tout entier : il est à la fois comme l'avaient déjà dit les Pythagoriciens, l'enveloppé et l'enveloppant. *Intra et extra tenet divinus spiritus per omnia intensus* [1].

[1] Sen., *Qu. Nat.*, Præfat.

CHAPITRE TROISIÈME

PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE

§ 1. — *Problèmes généraux de la Psychologie.—Détermination des facultés de l'âme.*

Nous avons essayé, dans le chapitre précédent, d'exposer les opinions des Stoïciens sur l'origine, la nature et l'essence, la fin de l'âme : il nous reste à faire connaître leur description et leur classification de ses phénomènes et quelle explication ils donnaient de tout ce qui se trouve ou se produit réellement en elle et par elle.

L'âme humaine est un corps, mais elle n'est pas le corps de l'homme ni un état, par exemple une harmonie de ce corps. Le corps de l'homme est composé éminemment de terre et d'eau, matières solides et graves : l'âme d'air chaud, sec, subtil et léger. Le corps nous est commun avec les animaux : c'est une affinité misérable, une parenté de mort ; la raison et le jugement nous sont communs avec les dieux : c'est une affinité glorieuse, une parenté de vie et de félicité[1].

L'âme est donc distincte du corps, et deux éléments s'unissent et se fondent pour donner naissance à l'homme[2]. Mais ce dualisme, qui, sous l'influence des idées morales, s'accentuera chez les derniers Stoïciens, n'est pas un dualisme de

[1] Epict., *Diss.*, I, 3. ξυγγένειαν ἀτυχῆ καὶ νεκράν. . τὴν θείαν καὶ μακαρίαν.
[2] Id., *Id.*, id. δύο ταῦτα ἐν τῇ γενέσει ἡμῶν ἐγκαταμέμικται.

substance; tous les corps, celui de l'âme comme les autres, ont une substance unique et identique, la matière, que les Stoïciens se représentent invisible, impalpable, sans qualité, sans forme, pour ainsi dire un néant d'existence, qui ne prend d'être que par la force du Pneuma qui la pénètre et qui s'y tend avec des degrés divers. La distinction de l'âme et du corps est donc simplement une opposition d'essence, à la condition de considérer l'essence comme identique aux divers degrés de tension du Pneuma, constitutifs des qualités qui sont elles-mêmes des corps. C'est une distinction de qualité[1].

Le sentiment profond, la conscience intime de l'unité comme forme essentielle de l'être, domine dans la psychologie expérimentale des Stoïciens comme dans leur métaphysique psychologique.

C'est ce qui ne permet pas de les considérer absolument comme des matérialistes ; car, si l'on se tient à la notion ordinaire de la matière, toute substance matérielle est composée de parties situées les unes en dehors des autres, *partes extra partes*, et ne peut jamais atteindre l'unité véritable. Si l'âme est un corps, l'âme aussi est une, c'est-à-dire que la matière et la qualité, la substance et le principe informant se pénètrent en elle si profondément, si intimement, que si on peut rationnellement les distinguer, on ne peut réellement les séparer : ils ne font qu'un. Malgré la diversité de ses fonctions, qui ne sont des parties, comme parfois on les appelle[2],

[1] ἕξις ou manière d'être. Plut., *Stoïc. Rep.*, 43. « Les ἕξις ne sont que des gaz, ἀέρας... et l'air qui les contient, ὁ συνέχων, est en même temps la cause de leurs qualités particulières et individuelles, τοῦ ποιὸν ἕκαστον εἶναι... αἴτιος ». Comment l'air peut-il devenir un principe d'individuation, c'est ce que les Stoïciens ne semblent pas s'être demandé. Par sa nature même, le Pneuma, qui est un fluide éthériforme, s'il peut se localiser, ne se peut diviser par lui-même. L'air est un corps continu, σύνεχες, qu'aucun vide ou un intervalle ne sépare. L'air vital interne, soit φύσις, soit âme, ne fait qu'un avec l'air vital externe qui contribue à alimenter l'âme, nourrie d'ailleurs intérieurement par les évaporations du sang, comme les vapeurs de la terre nourrissent et entretiennent l'éther sidéral.

[2] Chrysippe, dans Gal., *Hipp. et Plat. D.*, III, 287. μέρος ὂν αὐτῆς.

que par la localisation de ses opérations, elle est tout entière ramenée, concentrée, contenue dans l'ἡγεμονικόν[1], d'où elles partent toutes[2], et qui se trouve dans toute âme humaine, bien plus, qui est l'âme même.

Toute âme humaine, identique en son essence à l'âme universelle, a en soi l'ἡγεμονικόν, qui est principe de vie, de sensation, de désir[3]. Elle est capable de sentir, parce qu'elle possède l'ἡγεμονικόν, qui lui permet de recevoir des impressions, τυποῦσθαι, et de garder ces impressions ; car ce sont là les caractères essentiels de l'âme : recevoir et garder les impressions des choses[4]. C'est de l'ἡγεμονικόν que les facultés diverses de l'âme se transportent par l'effet de la tension spontanée et naturelle du Pneuma dans toutes les parties du corps, semblable au polype qui tend dans tous les sens ses nombreux tentacules[5], à la source qui se répand en plusieurs canaux[6], à l'araignée qui, du centre de sa toile, tisse et tend dans toutes les directions ses fils[7]. L'ἡγεμονικόν est la fonction supérieure, l'élément directeur de l'âme humaine, comme le noyau central de la vie : c'est en lui et par lui que se produisent les représentations, φαντασίαι, les instincts et les désirs, ὁρμαί ; c'est de là que sort la raison, ὅθεν ὁ λόγος ἀναπεμ-

[1] Le mot ἡγεμονικόν avait été déjà employé, mais dans son sens étymologique, par Aristote (Index de Brandis) et par les Pythagoriciens qui désignaient ainsi le soleil (Theo Smyrn., *de Astron.*, p. 138) ; mais les Stoïciens ont été les premiers à lui donner un sens technique et psychologique. Il a, dans cette fonction scientifique, fait fortune ; on le rencontre depuis lors chez les Épicuriens et chez les Alexandrins, comme un terme usuel de la langue philosophique, dont les historiens, au risque de jeter la confusion dans leurs expositions, se servent indiscrètement pour signifier l'âme dans les théories d'Alcméon (*Pl. Phil.*, V, 17), de Diogène d'Apollonie (*id.*, IV, 17), d'Empédocle (*id*, IV, 5 ; Gal., *Hist. phil.*, ch. 28), de Platon (*Pl. Phil.*, IV, 16 ; *Stob.*, I, 53).

[2] ὑφ' οὗ ou ἀφ' οὗ πάντα ἐπιτέταται.

[3] Euseb., *Præp. Ev.*, XV, 20, 1.

[4] Id., *id.*, l. l.

[5] Plut., *Pl. Phil.*, V, 4, 21.

[6] Sext. Emp., IX, 102.

[7] Chalcid., *in Tim*, ch. 217. Sicut aranea in medietate cassis omnia filorum tenet pedibus exordia, ut quum quid ex bestiolis plagas incurrerit ex quacumque parte de proximo sentiat, sic animæ *principale* positum in media *sede cordis sensuum exordia* retinere possit, ut, quum quid nuntiabunt de proximo recognoscat.

πεται [1], que part le mot qui exprime la personnalité, *moi*. Non seulement ces facultes diverses partent de l'ἡγεμονικόν, mais elles y sont nées, elles en sont engendrées [2]; elles ne sont chacune que l'ἡγεμονικόν dans un état particulier de tension, πῶς ἔχον [3]. Cela est vrai non seulement des facultés intellectuelles et morales, mais des facultés dont la fonction est purement physiologique, telles que la faculté de nutrition, qui nourrit le corps, en crée les organes [4] de croissance et de génération [5], dont il est également le principe [6]. Tous les modes de l'activité physique et psychique rayonnent de l'ἡγεμονικόν comme d'un centre unique et un [7], et se diversifient en se répandant dans les diverses parties du corps et plus particulièrement dans celles qui, par leur organisation physiologique spéciale, peuvent servir d'organes aux divers modes de sensation et de perception. Les facultés appartiennent à une essence unique, dont le lieu physiologique est au cœur [8], et cette essence est dans son fond la raison même, qui n'est qu'un système de certaines représentations déterminées, conscientes ou inconscientes [9].

[1] D. L., VII, 159.

[2] Plut., *Plac. Ph.*, IV, 21. ἐκπεφυκότα. C'est l'ἡγεμονικόν qui produit, τὸ ποιοῦν, les représentations, les désirs, les acquiescements de la volonté.

[3] Alex. Aphrod., *de An.*, 146, a, u, b, o.

[4] D. L., VII, 159. τὸ γεννητικὸν τῶν μερῶν τοῦ σώματος.

[5] Id., *id.*, l. l. VII, 19.

[6] Le plus souvent le mot ἡγεμονικόν est identique au mot ψυχή, tous deux étant à la fois principes de vie et de pensée. Cependant les Stoïciens emploient parfois le premier de ces termes dans un sens plus restreint, plus spécial pour exprimer proprement, κατ'ἰδίαν, la pensée, et l'autre dans un sens très général qui embrasse toutes les fonctions de l'être composé, τὴν ὅλην σύγκρισιν, et par conséquent l'ἡγεμονικόν. Comme lorsqu'on dit (Sext. Emp., *adv. Log.*, VII, 234) que la mort est la séparation de *l'âme* et du corps, on entend proprement par là l'ἡγεμονικόν, que le cadavre a certainement perdu, puisqu'il a perdu toute faculté de penser; tandis qu'il n'est pas encore entièrement séparé de la ψυχή, puisqu'il conserve la forme humaine : ce qui ne peut s'expliquer que par la présence encore active en lui de la συνεκτικὴ δύναμις.

[7] Plut., *Plac. Ph.*, IV, 43 ; D. L., VII, 19. ὑφ'οὗ τούτων ἕκαστον ἐπιτέταται ou ἐνεργεῖται. Theodor., V, 20. ὅθεν ἀποπέμπεται ὁ λόγος. D. L., VII, 159. Conf. Plut., *de Isid.*, 40 et 66.

[8] Gal., *Hipp. et Pl. Dogm.*, V, 182. δυνάμεις... μιᾶς οὐσίας ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένης.

[9] Sex. Emp. IX, 102. V. plus haut, p. 51, n. 5, c'est-à-dire les raisons séminales qui président au développement de la vie végétative et purement animale.

L'âme est ainsi une unité parfaite, dont l'activité, dans toutes ses déterminations, émane de la raison et lui est soumise ou peut et doit l'être. Elle est maîtresse même des raisons séminales, c'est-à-dire des idées, latentes en elle, de fins, qui gouvernent le développement futur de l'être et même celui de l'être futur [1]. « L'élément passif et irrationnel de l'âme, τὸ παθητικόν, καὶ τὸ ἄλογον, n'est pas différent de l'élément rationnel, intellectuel, τὸ λογικόν, par une différence de nature. C'est partout et toujours la même âme qui s'appelle ἡγεμονικόν ou διάνοια, mais qui, par suite des impressions sensibles, πάθη, se transforme et se modifie [2]. « Les facultés diffèrent les unes des autres par la différence des parties corporelles qui leur servent de substrats. Car les esprits, τὰ πνεύματα, se rendent et se tendent de l'ἡγεμονικόν, les uns dans telles parties, les autres dans telles autres, les uns vers les yeux, les autres vers les oreilles, les autres vers les autres organes sensoriels. Elles diffèrent en outre par les propriétés de la qualité du substrat qui leur sert d'organe : car, de même que l'orange a dans le même corps le bon *goût* et la bonne *odeur*, de même l'ἡγεμονικόν peut réunir en lui-même l'imagination, l'acquiescement, συγκατάθεσις, le désir et la raison [3]. »

Les facultés ne sont donc pas tant des parties, quoi qu'on les nomme parfois ainsi, que des fonctions, des modes d'actions divers d'une force centrale unique [4]. Ce sont des qualités dans le sujet qui les contient et d'où elles se développent, et qui leur est antérieur en tant qu'il en est la substance [5]. Contrairement à la doctrine de Platon et même

[1] Sen., *Qu. Nat.*, In hoc futuri mundi spem latere. J'applique à l'ἡγεμονικόν ce que Sénèque, dans cette phrase, dit de la mer.

[2] Plut., *de Vit. Mor.*, 3.

[3] Stob., *Ecl.*, I, 876.

[4] Tertull., *de An.*, 14. Non tam partes animæ habebuntur quam vires et efficaciæ et operæ... sed *ingenia*, c'est-à-dire des aptitudes et dispositions innées.

[5] Stob., *id.*, 874. Chrysippe et Zénon considèrent les facultés comme ποιότητας ἐν τῷ ὑποκειμένῳ, et l'âme, ὡς οὐσίαν προϋποκειμένην ταῖς δυνάμεσι.

à celle d'Aristote, les Stoïciens rattachaient ainsi à la raison même l'élément passionnel de la vie humaine. Il n'y a pour eux, dans l'âme, rien qui soit privé de raison, μήδεν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ, puisque cette âme est raison même : Aussi étaient-ils amenés à nier que les animaux sans raison pùssent éprouver des émotions et des passions [1].

L'étude des facultés ou fonctions de l'âme devient ainsi presque tout le problème de la psychologie, on pourrait dire de la philosophie.

Quel est l'objet de la philosophie, la matière de ses recherches ?—La raison. Quel est son but ?—de posséder une droite raison. Qu'est-ce qu'elle enseigne ? — à connaître et à comprendre, γνῶναι, les dogmes de Zénon. En quoi consistent-ils ? — à savoir quels sont les éléments constitutifs, les principes de la raison ; quelle est la propriété caractéristique et distinctive de chacun d'eux ; la cause et l'organe de leur harmonie mutuelle ; en d'autres termes, de combien de parties l'âme ou la raison se compose ; la nature de leurs rapports et comment s'opère leur unité ; quel est le mode de leur organisation propre, en vertu de laquelle elles ont chacune leurs fonctions spéciales, et enfin quelles sont ces fonctions ou activités [2]. Il faut de plus suivre toutes les conséquences de ces principes et les effets de ces causes, et par exemple rechercher quelle est, dans l'âme, la partie

[1] Gal., V, 6, qui reproduit Plut., *de Virt. Mor.*, 3, en ajoutant τῶν ἀλόγων ζώων ἀφαιρεῖ τὰ πάθη.

[2] Il est difficile de poser avec plus de précision et plus complètement le problème psychologique. Epict., IV, 8, 12:

1. τὰ τοῦ λόγου στοιχεῖα.
2. ποῖόν τι ἕκαστον αὐτῶν.
3. πῶς ἁρμόττεται πρὸς ἄλληλα.

ou IV, 7, 34 :

1. ἐκ τίνων μορίων συνέστηκε (ὁ λόγος).
2. πῶς συνάγεται.
3. τίς ἡ διάρθρωσις αὐτοῦ.
4. τίνας ἔχει δυνάμεις.
5. καὶ ποιας τινάς.

dominante et maîtresse, τὸ κυριεῦον, quelle est son essence, d'où elle vient, question grave entre toutes, puisque c'est cette partie de l'âme qui commande à toutes les autres, et se sert d'elles comme de serviteurs pour accomplir sa fonction générale, puisque c'est elle qui examine toutes choses, et en particulier choisit et approuve, blâme et repousse [1]. »

Aux questions qui concernent le nombre et la nature des fonctions de l'âme, nous pouvons déjà répondre que c'est elle qui crée le corps, ses parties et ses organes [2]; qui le meut, qui le nourrit [3], qui le reproduit par la génération [4] : c'est par elle que l'homme éprouve toutes les sensations [5], et spécialement qu'il voit et entend : c'est par elle qu'il possède la faculté du langage [6] : c'est elle qui est le sujet et la cause de ses représentations, φαντασίαι, de ses instincts, de ses désirs, de ses volontés, ὁρμαί, συγκαταθέσεις, de ses passions, et entr'autres de ce penchant à la société, τὸ συνάγωγον, τὸ κοινωνικόν, plus puissant chez lui que chez tout autre animal [7], c'est par elle enfin qu'il pense, et puisque la pensée est le caractère distinctif de l'humanité, c'est par elle qu'il est vraiment homme [8]. Mnésarque, successeur de Panætius à Athènes [9], et, stoïcien lui-même, dans son jugement critique sur la philosophie de son école [10], retranchait du nombre de ces fonctions de l'âme la faculté du langage et la faculté génératrice, confondue sans doute avec celle de la nutrition, qui n'appartenaient pas, suivant lui, à la faculté générale de la sensation. Se rapprochant ainsi, comme

[1] Epict., I, 1, 7 ; id., IV, 7, 40. τί ποτε ἔχεις τοῦτο καὶ πόθεν ἐλήλυθος τὸ πᾶσι τοῖς ἄλλοις χρώμενον.
[2] τὸ γεννητικὸν τῶν μερῶν τοῖς σώμασι.
[3] τὸ γόνιμον, τὸ τρόφιμον.
[4] τὸ γεννητικὸν, τὸ σπερματικόν.
[5] τὸ αἰσθητικόν.
[6] τὸ φωνητικόν.
[7] M. Aur., IX, 9 ; XII, 30.
[8] τὸ διανοητικόν, ὁ λόγος. D. L., VII, 159.
[9] Cic., *de Orat.*, I, 11.
[10] ἐπικρίνων. Gal., *Hist. Ph.*, c. 27, p. 257

Posidonius, de la division en parties distinctes et séparées, il n'admettait, dans l'âme, considérée comme raison, que les fonctions de la connaissance, la sensation et la raison, et comme la sensation se peut diviser en cinq parties, d'après les cinq organes de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du toucher, il arrivait ainsi, avec Panætius, à reconnaître six parties de l'âme, sans compter les facultés passives et les facultés physiologiques. Zénon n'en avait établi que trois ; quelques-uns quatre[1] ; Soranus cinq : la plupart, comme Chrysippe, huit : les cinq sens, les raisons séminales propres à l'homme[2], la raison, τὸ λογιστικόν, et le langage[3]. Quelques-uns allaient jusqu'à dix, et Posidonius, par des subdivisions que le passage altéré de Tertullien ne nous permet pas de rétablir, partant de deux comme Mnésarque, allait jusqu'au nombre de douze[4].

La divergence entre les Stoïciens sur la question du nombre des facultés de l'âme prouve qu'ils n'attachaient pas à ce mot facultés ni même au mot parties la signification d'essences distinctes, existant indépendamment les unes des autres, coexistant simultanément à côté les unes des autres, ce qui rendrait incompréhensibles leurs rapports et leur unité. Ce sont pour eux des points de vue généraux sous lesquels on peut et on doit considérer l'activité totale de l'âme, et qui

[1] Gal., *Hist. Phil.*, c. 24, p. 257. τὸ λογικὸν, τὸ αἰσθητικὸν, τὸ φωνητικόν, τὸ σπερματικόν.

[2] D. L., VII, 157.

[3] Tertull., *de An.*, 14. Dividitur (anima) in tres partes a Zenone, in sex a Panætio, etiam in octo penes Chrysippum, etiam in decem apud quosdam stoïcorum, et in duos apud Posidonium, qui a duobus exorsus titulis, principale quod aïunt ἡγεμονικόν et rationale quod aïunt λογικόν, in duodecim exinde prosecuit.

[4] Les raisons séminales propres à l'homme, οἱ ἐν ἡμῖν σπερματικοὶ λόγοι, ne peuvent être que ἔμφυται ἔννοιαι, les germes de toutes nos idées ; mais, dans ce cas, elles font double emploi, comme faculté, avec le λογιστικόν, à moins qu'on ne restreigne le sens de ce dernier mot et qu'on ne lui donne la signification d'entendement discursif, διάνοια, différent de la raison, λόγος, qui serait alors précisément le système et l'unité de ces idées *a priori*, ou de ces semences de nos idées. Sen., *Ep.*, 120. Natura semina nobis dedit. Cic., *de Fin.*, Natura inchoavit. Id., *de Leg.*, I, 9. Rerum plurimarum *obscuras* necessarias *intelligentias* enodavit. *Id.*, I, 10. Quæ in animis imprimuntur... *inchoatæ* intelligentiæ similiter in omnibus imprimuntur.

correspondent plus ou moins exactement aux modes de cette activité. La psychologie des Stoïciens échappe donc, sous ce rapport, aux objections assez banales et souvent inexactes qu'on fait à la théorie des facultés de l'âme. Quel est en effet le psychologue qui les a hypostasiées, substantialisées, qui en a fait, comme on se plait à le redire, des personnes et presque de petites divinités mythologiques ?

Mais comment arriver à connaître et à comprendre toutes ces choses, à savoir la vérité sur l'âme, science préalable et condition nécessaire de la science de la vie ? Nous ne le pouvons qu'en connaissant et en nous efforçant de comprendre[1] ce que dit Zénon à ce sujet, ἃ Ζήνων λέγει. Mais Zénon lui-même comment l'a-t-il appris et d'où l'a-t-il pu savoir ?

Ici intervient une faculté nouvelle qui n'a pas trouvé sa place dans l'énumération systématique qui précède, et qui n'en est pas moins la plus considérable au point de vue de la science psychologique. Parmi les facultés de l'âme, δυνάμεις, il en est une et une seule qui se regarde, s'examine, se pense elle-même, qui a l'intuition directe et immédiate de sa propre essence, de l'étendue de sa puissance, de sa valeur, et qui, en même temps, connaît toutes les autres, même la faculté du désir, qui, d'ailleurs, sous toutes ses formes, appétit, instinct, passion, plaisir, volonté, n'est qu'un état déterminé de la raison. Elle possède une lumière qui lui permet de voir la vérité en toutes choses et la vérité en elle-même[2], et qui, par conséquent, éclaire l'âme tout entière.

Cette faculté est liée immédiatement à un fait fondamental et primitif de la nature humaine, où nous la découvrons et la reconnaissons tout d'abord. Le premier instinct et le plus puissant de l'être animé est de se conserver soi-même. C'est la nature qui fonde dès l'origine cette affection pour

[1] γνῶναι. Il ne suffit pas de croire, il faut comprendre.

[2] Epict., *Diss.*, I, 1. αὐτὴν ἑαυτῆς θεωρητικήν. Id., I, 4. μόνη γὰρ αὕτη καὶ αὑτὴν κατανοήσασα... καὶ τὰς ἄλλας ἁπάσας. M. Aur., XI, 12. φωτὶ λάμπεται ᾧ τὴν ἀλήθειαν ὁρᾷ τὴν πάντων καὶ τὴν ἐν ἑαυτῇ.

lui-même dans l'essence de l'être vivant, οἰκειούσης αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς [1]. Il n'est pas possible, en effet, de concevoir que l'être vivant change lui-même son essence, ou même qu'il soit indifférent aux changements qu'il peut éprouver de la part d'un autre.

Il y a bien peu de différence entre la formule stoïcienne et celle de Spinoza : « Unaquæque res quantum in se est, in suo esse perseverare *conatur* : conatus quo unaquæque res in suo esse perseverare conatur, nihil aliud est præter ipsius rei actualem essentiam [2]. » Je trouve même quelque chose de plus profond dans la formule des Stoïciens qui posent l'idée d'une fin propre de l'être et, par suite, un mouvement, une tendance spontanée, ὁρμή, vers cette fin, qui est le principe de son développement. Spinoza et Descartes n'ont guère connu cette loi que comme une force d'inertie : « Harum prima est (lex naturæ) unamquamque rem, quatenus est simplex et individua, *manere*, quantum in se est, in *eodem* semper statu nec unquam mutari nisi a causis externis [3]. » Spinoza rapporte la loi à l'explication de la vie et de l'âme : « Per vitam intelligimus vim per quam res in suo esse perseverant [4]. » Les Stoïciens y ont découvert encore autre chose.

Cet instinct naturel et primitif qu'ils appellent le πρῶτον οἰκεῖον, et qui a pour objet la constitution de l'être, σύστασις, son existence organisée, comprend, comme une partie intégrante, la conscience de cette essence et de cette constitution, καὶ ταύτης συνείδησιν [5]. Il faut saluer avec respect la première apparition de ce noble mot dans la langue philosophique.

[1] D. L., VII, 85. τὴν πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό. C'est la Selbserhaltung d'Herbart.

[2] *Ethic.*, l. III, 6 et 7.

[3] *Princip. philos.*, II, 37.

[4] *Cogitata Metaphys.*, ch. 6, p. 118.

[5] D. L., VII, 85 et 8. Alexandre d'Aphrodisée se sert du mot συναίσθησις (*Quæst.*, III, 7, p. 171), comme Plotin (*Enn.*, I, 1, 11) qui en développe le sens par celui de παρακολούθησις, l'accompagnement de tous les actes psychiques. Épictète (*Disc*, II, 11) donne à la conscience morale le nom de συναίσθησις.

Comme l'élément moral, les idées du bien et de Dieu font partie de la constitution de l'homme, le mot conscience signifie pour eux le sentiment du devoir moral en même temps que le sentiment de l'unité de l'être dans toutes ses parties et ses actes simultanés et de son identité dans toutes ses parties et ses actes successifs, unité et identité qui sont également données dans la *constitution* de l'être. On ne voit pas qu'ils l'aient appliqué à cette faculté qu'ils ont si bien connue et analysée, qui permet à l'âme de se contempler elle-même, c'est-à-dire de se dédoubler en sujet et objet dans l'unité de son être, phénomène unique en son genre : car si les forces de la nature peuvent agir les unes sur les autres ou sur des matières extérieures à elles-mêmes, l'âme seule est capable d'agir ou de réagir sur elle-même.

Ce n'est pas de ce nom de conscience, qu'ils avaient si heureusement trouvé, mais bien de celui de sens général, κοινὴ αἴσθησις, qu'ils désignaient la faculté qui accompagne toutes les autres facultés ; ils se la représentaient comme un contact intérieur et intime, ἐντὸς ἁφή, par lequel nous nous saisissons nous-même[1], et c'est à l'ἡγεμονικόν qu'ils rapportaient l'acte vraiment solennel par lequel nous disons : *Moi*, τὸ ἐγὼ λέγομεν κατὰ τοῦτο[2].

Quelque restreinte que fut pour les Stoïciens l'application de ce mot conscience, ils ont bien connu la chose : c'est à la fois la conscience, et la conscience de soi. Cette dernière avait paru aux écoles spiritualistes conditionnée par l'incorporéité de l'âme : pour les Stoïciens, au contraire, elle est

[1] Stob., *Serm.*, Append., XX, 9. Gaist., IV, 431. τήνδε κοινὴν αἴσθησιν ἐντὸς ἁφὴν προσαγορεύουσι καθ' ἣν καὶ ἡμῶν αὐτῶν ἀντιλαμβανόμεθα. Dans ce *nous-même*, il faut évidemment comprendre le corps ; car la constitution, σύστασις, est l'âme elle-même dans un rapport déterminé à son corps. Senec., *Ep.*, 121, 10. « Constitutio est principale animi quodammodo se habens erga corpus ». La conscience qui l'accompagne est donc, dans un de ses éléments, la conscience vitale, le sens vital, la conscience du corps, le moi vital.

[2] Gal., *Hipp. et Pl. Dogm.*, II, p. 215. Montrant par là, par ce geste et cette démonstration toute physique, ajoute Galien, que ce moi c'est la pensée, l'âme pensante (v. plus haut) δείκνυντες αὐτοὺς... τὴν διάνοιαν εἶναι.

conditionnée par sa corporéité, puisque c'est dans leur hypothèse seule que le νοοῦν est réellement identique au νοούμενον, l'âme et les choses, l'objet et le sujet de la pensée n'étant que les degrés divers de la tension d'un Pneuma, en substance toujours identique à lui-même. Il en résulte que la conscience est une sensation et ne peut être qu'une sensation, comme toutes les fonctions de l'âme, qui, elle-même, n'est qu'un sens. L'âme et toute sensation ne peut être connue à l'âme que par une sensation [1].

Que nous apprend-elle donc de nous-même, c'est-à-dire de notre âme, cette conscience ?

Elle nous fait connaître que l'âme considérée dans sa fonction éminente, souveraine, et par suite dans son essence, est une force qui agit sur elle-même, éveille et met en mouvement sa propre activité, la dirige, la forme même, en sorte qu'on peut dire que l'âme se fait elle-même ce qu'elle veut être, et fait apparaître à sa pensée tous les phénomènes internes et externes tels qu'elle les veut voir [2].

L'âme est libre : elle ne dépend que de nous, ἐφ'ἡμῖν, de nous [3], c'est-à-dire du moi, qui n'est autre que l'âme même : elle est libre, puisqu'elle ne dépend que d'elle-même. Or, nous savons que c'est en elle que se produisent les représentations, les mouvements de l'instinct, des penchants, des

[1] Sen., *Ep.*, 121. Necesse est enim id sentiant (animalia) per quod alia quoque sentiunt : necesse est ejus sensum habeant cui parent. Cic., *Acad.*, II, 10. Mens enim ipsa, quæ sensuum fons est atque etiam *ipsa sensus* est.

[2] M. Aur., VI, 8.

1. τὸ ἑαυτὸ ἐγεῖρον καὶ τρέπον,
2. τὸ ποιοῦν ἑαυτὸ οἷον ἂν ᾖ καὶ θέλῃ.
3. τὸ ποιοῦν ἑαυτῷ φαίνεσθαι πᾶν τὸ συμβαῖνον οἷον αὐτὸ θέλει.

Id., XI, 1. ἴδια τῆς λογικῆς ψυχῆς, fonctions propres de la raison :

1. ἑαυτὴν ὁρᾷ.
2. ἑαυτὴν διαρθροῖ, sese effingit. Elle s'organise, s'articule, crée ses facultés et leur prescrit à chacune sa fonction et sa fin.
3. ἑαυτὴν ποιεῖ ὁποίαν ἂν βούληται.
4. τὸν καρπὸν ὃν φέρει αὐτὴ καρποῦται.
5. τοῦ ἰδίου τέλους τυγχάνει.

[3] Epict., *Diss.*, I, 1, 7. τὸ κυριεῦον... οἱ θεοὶ μόνον ἐφ'ἡμῖν ἐποίησαν.

émotions, des passions, les acquiescements de la volonté, les idées innées et universelles, les raisons séminales de la raison, ὁ λόγος [1]. L'âme maîtresse d'elle-même est donc maîtresse de son activité, des formes et des modes de cette activité ; maîtresse de sa propre nature, de son caractère qu'elle crée pour ainsi dire, *causa sui* [2] ; maîtresse de ses représentations, de ses penchants, de ses idées ; elle goûte elle-même le fruit propre qu'elle produit et en savoure avec joie la douceur ; enfin elle conçoit, poursuit et atteint par elle-même sa propre fin ; car l'action qui réalise cette fin est l'effet nécessaire de la notion qu'elle se fait elle-même des choses [3], ce qui revient à dire que la pensée dont elle est maîtresse est maîtresse elle-même des désirs, de la volonté et de l'action.

Pour étudier et pour connaître ce système de forces, τόνοι, de fonctions, δυνάμεις, qui est en même temps un système d'idées et de raisons, il est nécessaire d'adopter un ordre, quel qu'il soit d'ailleurs ; car les Stoïciens, nous l'avons vu, n'attachent pas une grande importance à cette partie de la méthode. Toutes les parties de la psychologie, comme celles de la philosophie, se pénétrant les unes les autres, il est assez indifférent de commencer par l'une ou par l'autre.

Dans son *Tableau sommaire des Philosophes* [4], dont un passage est textuellement reproduit par Diogène, Dioclès de Magnésie recommande, comme adopté généralement par les Stoïciens, l'ordre suivant : « Ils prescrivent de commencer l'étude de la philosophie par la théorie de la représentation et de la sensation, parce que le critérium de la vérité est du

[1] D. L., VII, 159.

[2] C'est par là que l'homme est libre ; il crée librement son être moral, sa personne morale, son caractère intelligible, d'où sortiront nécessairement les actions conformes à ce caractère devenu son essence. L'action, en effet, suit nécessairement l'essence, comme disent les Scolastiques, operari sequitur esse ; mais cet être moral est notre œuvre, ἐφ' ἡμῖν.

[3] M. Aur., I, 3, 4. ἀνάγκη πανθ' ὅντινουν ὄντως ἑκάστῳ χρῆσθαι ὡς ἂν περὶ αὐτοῦ ὑπολαβῇ.

[4] D. L., VII, 49. Ἐπιδρόμη τῶν φιλοσόφων.

genre de la représentation, et que toute la théorie de l'assentiment, συγκατάθεσις, celle de la κατάληψις, celle de la pensée pure, νόησις, qui dominent toutes les autres parties de la philosophie, ne peuvent être établies que par la connaissance de la représentation, οὐκ ἄνευ φαντασίας συνίσταται[1]. C'est donc l'étude de la représentation qui ouvre la marche de la science, προηγεῖται ; l'étude de la raison, διάνοια, λογισμός, ne vient qu'en seconde ligne[2], la raison définie comme la fonction de formuler par le langage l'impression que l'âme a ressentie de la représentation ». Par cette définition, on voit déjà l'importance du rôle que les Stoïciens donnent au langage dans la formation de nos idées, et apparaître le principe de leur nominalisme. La pensée est intimement liée à la parole qui en est la manifestation la plus immédiate[3]. Les sons de la voix humaine *naturellement articulés*, corporels par essence, ne sont que de l'air frappé par l'âme sous l'impression du désir ou de la pensée[4]. Le mot et l'idée ne sont que deux faces d'une même chose, raison ou parole, qui est double : l'une tout intérieure et renfermée comme captive dans notre âme ; c'est celle qui est à l'usage des dieux ; l'autre extérieure, qui, à l'aide des sons vocaux, revêt d'une forme sensible nos pensées intérieures. C'est pourquoi le même nom λόγος suffit à les désigner toutes deux[5]. Les choses de l'ordre moral comme celles de l'ordre physique ne peuvent être ni expliquées, ni

[1] Magnès n'établit donc que deux parties dans la théorie de la connaissance :
1. La théorie de la sensation et de la représentation ;
2. La théorie de l'assentiment, de la κατάληψις et de la pensée pure, νόησις. C'est la division que nous adopterons.

[2] D. L., VII, 49. εἶθ' ἡ διάνοια ἐκλαλητικὴ ὑπαρχοῦσα, ὃ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας, τοῦτο ἐκφέρει λόγῳ. Id., 50. προηγεῖται γὰρ ἡ φαντασία, εἶθ' ἡ διάνοια.

[3] Long., περ. ὕψ., ch. 15. καλεῖται μὲν γὰρ κοινῶς φαντασία πᾶν τὸ ὁπωσοῦν ἐννόημα γεννητικὸν λόγου παριστάμενον. Morus (*ad h. loc*) donne cette cette traduction : *Quod in verba erumpere possit*. C'est plus que cela : c'est toute pensée qui, en se présentant à l'esprit, l'oblige à l'exprimer par la parole.

[4] D. L., VII, 55. ὑπὸ ὁρμῆς πεπληγμένος (ἀὴρ)... ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη L'origine du langage est donc naturelle, φύσει, et non artificielle, θέσει.

[5] Héraclite le stoïcien (*Allegr. Homer.*, ch. 72), διπλοῦς ὁ λόγος... οἱ φιλόσοφοι (les Stoïciens) τὸν μὲν ἐνδιάθετον .. τὸν δὲ προφορικόν· ὁ μὲν τῶν ἔνδον λογισμῶν ἐστιν ἐξάγγελος, ὁ δὲ ὑπὸ τοῖς στέρνοις καθεῖρκται.

même comprises qu'au moyen d'une théorie du langage et de la théorie de la dialectique qui en dépend [1]. De là, dans la théorie de la connaissance, il y a lieu de distinguer d'abord la chose susceptible d'être exprimée, τὸ πρᾶγμα, τὸ σημαινόμενον, τὸ λεκτόν, qui est une notion, une idée abstraite et incorporelle, en second lieu l'objet réel qui a donné lieu de former cette notion, τὸ τυγχάνον, enfin le langage ou l'ensemble des signes qui servent à l'exprimer. Le langage et l'objet sont des corps, le λεκτόν est un incorporel, et cependant c'est en lui que résident le vrai et le faux, qui sont seulement dans l'esprit et non dans les choses.

La méthode de Magnès, en tant que nous la connaissons, ne mentionne que l'ordre relatif à la théorie de l'entendement qui n'épuise pas la science de l'âme : il y a en elle tout un ensemble de faits passionnels, d'émotions, de sentiments, de désirs, de volontés, dont l'étude appartient manifestement à la psychologie qu'elle complète et terminera. La psychologie morale des Stoïciens pose et résout les différents problèmes relatifs à l'instinct, ὁρμή, aux passions, à la vertu, à la fin de l'homme, τὸ τέλος, à ce qu'ils appellent la première ἀξία, c'est-à-dire, j'imagine, au premier commencement du sens moral, aux devoirs, aux mobiles pratiques [2].

§ 2. — *Psychologie de l'Entendement. — La sensation et la représentation* [3].

Cette partie de la Psychologie est une théorie des facultés de l'intelligence, ou, si l'on aime mieux une autre formule, une théorie de la connaissance. Comme toutes celles qui

[1] D. L., VII, 83. De là l'intérêt qu'ils attachent aux études grammaticales, logiques et oratoires.

[2] D. L., VII, 84.

[3] Galien (*Hist. Phil.*, XIX, 302), Plutarque (*Pl. Phil.*, IV, 8), Stobée (*Ecl.*, I, 50, p. 834), identifient l'αἴσθησις et la φαντασία.

l'ont précédée, même celles d'Héraclite, d'Empédode, des Éléates, la théorie de la connaissance des Stoïciens a un caractère, au fond et malgré les apparences, plus rationaliste qu'on ne le suppose habituellement. Nous le verrons bientôt, et même dans l'analyse de la sensation par laquelle nous commencerons, comme le recommande le stoïcien Magnès, cette étude de l'entendement humain.

LA SENSATION ET LA REPRÉSENTATION

Dans la série progressive et ascendante des formes que prend la connaissance, dans la théorie stoïcienne, la représentation sensible, αἴσθησις ou φαντασία, constitue, d'après Zénon, le premier degré. Le second est l'acquiescement, l'assentiment, συγκατάθεσις ; le troisième est la compréhension, καταληπτική φαντασία, κατάληψις ; le dernier qui la termine et achève la connaissance est la science, ἐπιστήμη [1]. L'image favorite par laquelle le philosophe se plaisait à rendre plus claires et plus sensibles cette détermination et ces distinctions, c'est-à-dire les différentes figures que peut prendre la main de l'homme, tantôt ouverte, tantôt à demi fermée, tantôt entièrement fermée, tantôt fortement serrée par l'autre main, cette vive image nous rappelle que les différentes facultés de l'âme et les différentes formes de la connaissance. ne sont que les différents degrés de tension, d'énergie dans l'effort du Pneuma psychique [2].

La sensation, qui forme le premier degré, se présentait, aux yeux des Stoïciens, sous plusieurs aspects.

I. La sensation, c'est avant tout le Pneuma doué de raison, πνεῦμα νοερόν, l'esprit, qui, de l'ἡγεμονικόν, pénètre jusqu'à chacun des organes sensoriels et s'y tend lui-même [3]. Cette

[1] Cic., *Acad.*, II, 47 — visum, — assensus, — comprehensio. Id., I, 11.
[2] Rav., *Mem. Acad. Inscr.*, XXI, p. 36.
[3] Plut., *Pl. Phil.*, IV, 8. D. L., VII, 52. Galen., *Hist. Phil.*, 90. Nemes., *de Nat. Homin.*, p. 77.

première définition établit une différence sensible, et, disons-le tout de suite, une supériorité au point de vue psychologique sur la théorie des facultés de l'âme d'Aristote. Celui-ci, par sa distinction des trois âmes, végétative, sensitive, raisonnable, était obligé de chercher à expliquer leur rapport et leur harmonie, et de découvrir une cause qui fit leur unité et l'unité de l'homme même. Pour les Stoïciens, malgré quelques divergences plutôt extérieures qu'intimes et profondes [1], l'âme est absolument une, toujours et partout raison, dans la sensation, dans la passion, dans la volonté comme dans la pensée même. Car même la volonté est raison. La liberté consiste à vouloir qu'arrivent les choses comme elles arrivent, et elles arrivent par une nécessité divine. Pour y conformer sa volonté, l'homme doit donc connaître cet ordre nécessaire des choses. Mais le concevoir dans son essence, le connaître dans sa nécessité, qui est le bien, le bien du Tout, c'est plus que lui obéir, c'est le vouloir. La volonté est ainsi un acte de la raison [2], et l'âme est le système entier des fonctions ou des facultés diverses de la raison [3].

Nous voyons ici une hypothèse qui explique la génération des facultés qui toutes sont issues du même principe, rayonnent toutes d'une même force centrale. Il n'y a pas entr'elles de séparation substantielle ni même de distinction spécifique : elles sont toutes un mode de la raison, dans laquelle elles coexistent toutes en germe, et qui est la fin pour laquelle elles existent, c'est-à-dire leur cause finale. Cela n'empêche pas, et bien au contraire, que la sensation soit un moment de toutes les idées et de toutes les facultés, par suite même de leur identité parfaite d'essence. L'âme est une sphère par-

[1] C'est ainsi que M. Aurèle (II, 2, XII, 3 ; III, 16) distingue dans l'homme *le corps*, d'où viennent les sensations ; l'âme, ψυχή, d'où viennent les instincts et les désirs, ὁρμαί ; la raison, νοῦς, d'où viennent les pensées, δόγματα, et la science qui en est le système complet et parfait.

[2] Epict., *Diss.*, l. I, ch. XII, 16.

[3] Gal., *Hipp. et Pl. Dogm.*, V, p. 445. ἔστι δέ γε ψυχῆς μέρη δι'ὧν ὁ ἐν αὐτῇ λόγος συνέστηκεν.

tout semblable à elle-même[1]. L'acte par lequel elle semble se diviser et se disperser suivant les objets et les organes physiologiques, n'est pas une dispersion réelle, une division locale, διάχυσις. C'est une tension, τάσις, de degrés différents. Sans quitter son centre d'action, elle se tend et s'étend à tous objets[2].

Il y a quelqu'analogie, mais encore plus de différences entre cette théorie psychologique et celle de Condillac. Lui aussi a cherché à ramener toutes les facultés à une seule, mais il a conçu le problème et l'a résolu en sens contraire des Stoïciens : il ne s'agit pas pour lui d'une genèse, mais d'une transformation. Toutes les facultés ne sont que la sensation transformée : la sensation est donc la cause efficiente de la raison. La notion de fin disparaît dans cette conception, et si l'on voulait l'y introduire il faudrait dire que la sensation est la fin de la raison, c'est-à-dire l'inférieur la fin du supérieur. La sensation enveloppe et contient en germe la raison. Les Stoïciens soutiennent précisément le contraire : la raison enveloppe, comme une des phases de son développement, la sensation.

II. La sensation est en outre pour les Stoïciens la disposition, l'organisation, l'arrangement des appareils physiologiques sensoriels, κατασκευαί, dont l'imperfection naturelle ou accidentelle constitue une infirmité, par exemple nous rend sourds, aveugles, etc.

III. C'est encore la faculté ou puissance de l'âme, δύναμις, d'appréhender les objets sensibles, ἀντιληπτική, d'aller audevant d'eux pour s'en emparer. Car les objets viennent moins à nous que nous n'allons à eux[3]. L'instrument organique de cette appréhension s'appelle αἰσθητήριον.

IV. Cette faculté devient une ἕξις, c'est-à-dire un état habituel, une disposition permanente, constante à l'acte, une

[1] M. Aur., XI, 12. σφαῖρα ψυχῆς αὐτοειδής.
[2] Id., VIII, 57.
[3] M. Aur., XI, 12. οὐκ ἔρχεται ἐπί σε τὰ πράγματα, ἀλλ'αὐτὸς ἐπ'ἐκεῖνα ἐρχῇ.

possession de la force toujours prête à entrer en fonction.

V. La sensation est de plus l'acte même de cette faculté ou habitude, ἐνέργεια.

VI. Mais c'est surtout la perception sensible, c'est-à-dire la connaissance opérée par l'acte de la faculté, par le mouvement et la tension du Pneuma qui la constitue, c'est-à-dire encore le produit, l'ouvrage, ἔργον, de cet acte sensitif. Les Stoïciens donnent aussi parfois à ce produit le nom de κατάληψις, qui s'applique le plus souvent au produit intellectuel de la raison quand elle s'empare de ses objets propres, comme par exemple : l'existence des Dieux. Le caractère de de cette espèce tout intellectuelle d'appréhension ou de compréhension, est d'être une connaissance enveloppée d'une image, une représentation intellectuelle, φαντασία καταληπτική : car il y a une représentation des objets intelligibles comme des objets sensibles [1].

Les sensations proprement dites, en tant qu'impressions, sont toutes vraies ; il n'est pas possible que nous ne sentions pas ce que nous sentons : il n'en est pas de même des représentations qu'à la suite de ces impressions nous nous faisons soit des choses, soit de ces sensations elles-mêmes [2]. Les représentations sensibles n'ont qu'une manière d'être fausses, tandis que les représentations intelligibles peuvent l'être de deux façons [3]. On appelle représentations sensibles αἰσθητικαὶ φαντασίαι, celles qui viennent du sens commun et des cinq sens, et qui sont distinctes de celles qui viennent de la raison, ἀπὸ διανοίας, comme celles que nous avons des choses incorporelles et de toutes celles que comprend seule la raison, λόγῳ λαμβανόμεθα [4].

[1] Galen., *Hist. Phil.*, καὶ γὰρ αἰσθητῶν ἐστι φαντασία καὶ νοητῶν.

[2] Id., *id.* τὰς αἰσθήσεις μὲν ἀληθεῖς, τῶν δὲ φαντασιῶν τὰς μὲν ἀληθεῖς, τὰς δὲ ψευδεῖς.

[3] Id., *id.*

[4] D. L., VII, 51. On distingue les représentations sensibles venant d'objets réels qu'accompagne un sentiment de *cession* (on cède à la force de l'image) et un consentement. Il en est d'autres qui ne sont que des visions qui semblent venir d'objets

La représentation sensible ne peut nous tromper que sur la manière d'être, la qualité de l'objet perçu ; mais elle ne peut pas nous tromper sur le fait de son existence ; qu'il y a des objets extérieurs, un monde extérieur, c'est elle qui nous l'apprend, elle seule qui nous l'apprend et qui nous l'apprend avec certitude [1]. Dans la représentation intelligible, nous sommes exposés à une double erreur : d'abord de ne pas nous représenter l'objet tel qu'il est réellement, et ensuite de croire qu'il n'existe pas quand il existe, ou qu'il existe quand il n'existe pas.

Dans toute affection psychique, dans toute représentation même sensible, il y a lieu de distinguer l'impression purement physique de la représentation. Tandis que Straton mettait dans l'âme non seulement les représentations qu'elles opèrent, mais les impressions elles-mêmes, parce que l'âme seule est capable de réaction, ὑπομονή, et que cette réaction est une condition nécessaire de la représentation ; tandis qu'Épicure les plaçait toutes deux également dans les parties du corps, sièges de l'impression physique, les Stoïciens renferment dans les parties corporelles touchées les impres-

réels et n'en viennent pas. On distingue encore les représentations rationnelles, qui appartiennent aux êtres doués de raison, ce sont les pensées, νοήσεις, et les représentations irrationnelles qui viennent des êtres privés de raison ; ces dernières n'ont pas reçu de nom. Enfin, il y a des représentations que l'art produit ou du moins achève, et des représentations où l'art n'entre pour rien, absolument instinctives. C'est ce qui fait que l'artiste voit une statue avec d'autres yeux qu'un homme étranger à la sculpture : ἄλλως γοῦν θεωρεῖται ὑπὸ τεχνίτου εἰκὼν καὶ ἄλλως ὑπὸ ἀτέχνου. D. L., VII, 51. C'est une remarque bien fine et bien vraie : il n'appartient pas à tout homme de distinguer les plus délicates nuances des couleurs, comme des sons, et l'on sait que la plupart n'arrivent pas à se faire une représentation nette et précise du rouge pur, et trouvent difficilement la place du bleu pur dans le spectre.

[1] Epict., *Diss.*, II, 7, 11. Tels les yeux nous montrent les objets, telles nous en avons les représentations. IV, 1, 136. Aux choses qui nous apparaissent avec évidence, nous ajoutons foi : οὐχὶ δὲ τοῖς ἐναργῶς φαινομένοις παρακολουθεῖς ; Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 260. Il est absurde de reconnaître qu'il y a des couleurs et qu'elles sont différentes les unes des autres, et de nier l'existence de la vue, ou de soutenir qu'il ne faut pas y ajouter foi. De même il faut être fou pour accorder qu'il y a des objets réels et soutenir que la représentation que nous devons à la sensation par laquelle nous saisissons les objets, δι' ἧς τῶν πραγμάτων ἀντιλαμβάνεται, ne les représente pas fidèlement.

sions physiques, τὰ πάθη, mais placent les sensations mêmes en tant que représentations, dans l'âme dans l'ἡγεμονικόν, c'est-à-dire dans la raison [1].

La sensation prise dans le sens d'une appréhension par l'âme d'un objet sensible par l'intermédiaire d'un agent organique spécial [2], comporte cinq espèces distinctes [3] : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher [4]. Ce sont là les sensations véritables et propres. On peut dire, il est vrai, qu'il n'y a sensation que des corps ; mais, puisqu'aux yeux des Stoïciens, toute chose est un corps, toute connaissance enveloppe un moment de sensation : rien ne peut échapper à la sensation si ce n'est les rapports et les lois, qui sont incorporels, précisément parce qu'ils n'ont pas d'existence objective.

La vision est opérée par le Pneuma tendu de l'ἡγεμονικόν aux yeux. On voit lorsque l'air, qui est aussi un Pneuma placé entre les yeux et la lumière, leur objet, se tend en cône. La partie de l'air extérieur, frappée par le Pneuma visuel, qui prend la forme conique lorsqu'il est homogène, se rapproche de l'organe et pose sa base sur l'objet et son sommet à la pupille.

L'objet vu nous est annoncé, révélé par la tension de l'air intermédiaire frappé par le Pneuma visuel comme par un bâton [5]. Il se projette alors sur l'objet et de l'organe lumi-

[1] Plut., *Pl. Phil.*, IV, 23. Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 424 : « Pour que se produise une représentation sensible, φαντασία αἰσθητική, cinq choses sont nécessaires : « 1. Un organisme sensoriel, τὸ αἰσθητήριον ; 2. Un objet sensible approprié ; 3. Un espace, une distance, un intermédiaire, ὁ τόπος ; 4. Un mode particulier et propre d'opération, τὸ πῶς ; 5. Enfin, l'intervention de la raison, ἡ διανοία ». La sensation enveloppe donc un acte de la raison, une pensée, et en même temps nous le verrons, un acte de la volonté, συγκατάθεσις. Stob., *Floril.*, IV, 234. Diels, *Doxogr.*, p 396, b. 3. Aussi Galien (*Hist. phil.*, XIX, p. 302), λέγεται ἡ αἴσθησις... καὶ αὐτὸ τὸ ἡγεμονικὸν. L'ἡγεμονικόν est appelé une sensation et l'est en effet. Plut., *Pl. Ph.*, IV, 21. τὸ ἡγεμονικόν, τὸ ποιοῦν... τὰς αἰσθήσεις. C'est la raison qui, au fond, opère et cause les sensations.

[2] Plut., *Pl. Phil.*, IV, 8. ἀντίληψις αἰσθητοῦ δι'αἰσθητηρίου.

[3] Id., *id.*, IV, 10. εἰδικὰς αἰσθήσεις.

[4] Stob., *Ecl.*, I, 50, 8.

[5] D. L., VII, 157. ὡς διὰ βακτηρίαν τοῦ ταθέντος ἀέρος. Stob., *Ecl.*, I, 52.

neux en soi un faisceau de rayons de feu et de lumière, que rien ne brouille ou n'obscurcit. C'est pourquoi nous pouvons voir même l'obscur. Les rayons ignés, outre leur lumière, ont un mouvement, et de même que leur lumière éclaire l'obscur, leur mouvement a une puissance plastique qui donne à l'air environnant des formes appropriées à chaque espèce de sensation. La forme des objets nous est révelée par la position ou droite ou inclinée de la base du faisceau lumineux, et leurs grandeurs et dimensions par la force du Pneuma visuel dont la distance affaiblit le degré de tension, et qu'elle empêche par là de saisir toutes les parties de la chose [1].

Les couleurs sont les premières formes que prennent, dans la représentation, les objets matériels, les qualités premières par lesquelles leur existence se manifeste à nous[2]. L'objet existant est l'ὑπάρχον. Car la représentation est un état passif, πάθος, une modification qui arrive dans l'âme et qui fait voir et elle-même et aussi ce qui la cause et l'opère, τὸ πεποιηκός [3]. Elle est καταληπτική, c'est-à-dire qu'elle saisit son objet quand elle est produite par un ὑπάρχον [4] ; mais l'ὑπάρχον étant défini à son tour par : ce qui meut la représentation compréhensive, τὸ κινοῦν τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν [5], on ne peut nier qu'il y ait cercle, comme le dit Sextus, et que les deux choses tour à tour définies l'une par l'autre restent également inconnues, ἐπ' ἴσης ὂν ἄγνωστον.

Quoiqu'il en soit, la représentation est un acte psychique qui pose à la fois et dans un même acte et lui même et son objet qui est en même temps sa cause. C'est un état de l'âme

[1] Chalcid., *in Tim.*, ed. Müller : « Prout basis ejus vel directa vel inflexa erit... ita apparebunt quæ videntur... Oneraria quippe navis eminus visa perexigua apparet, *deficiente* contemplationis vigore, nec per omnia navis membra se fundente spiritu (πνεῦμα) ». Le cône est pour Chalcidius une forme agrandie du Pneuma visuel qui se trouve dans l'œil, et non de l'air extérieur.

[2] Stob., *Ecl.*, I, 364. Plut., *Pl. Phil.*, I, 15. Gal., *Hipp. et Plat. Dogm.*, t. V, p. 642. οἱ πρῶτοι σχηματισμοὶ τῆς ὕλης.

[3] Plut., *Pl. Phil.*, IV, 12. πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενον. Le mot πάθος s'applique ici non à l'action mécanique localisée dans l'organe, mais au phénomène psychologique

[4] Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.*, III, c. 25. Segm., 242.

[5] Id., *adv. Log.*, VIII, 85.

dont l'âme a immédiatement conscience, puisqu'elle voit tout ce qui se passe en elle, et dans lequel est donné, posé absolument le monde extérieur, qui nécessairement existe puisqu'il agit, et que l'être, suivant les Stoïciens, est ce qui est susceptible d'agir et de pâtir.

C'est ce qu'en termes plus scolastiques et moins clairs répétera Herbart. Dans la sensation s'impose à la conscience une chose étrangère à elle et qui nécessairement est, puisque la conscience ne peut la supprimer et ne peut se dispenser de la poser, quand même elle ne le voudrait pas. Telle est en effet la seule signification de la prétentieuse formule d'Herbart: l'être est position absolue et absolument position. Mais, comme l'a déjà très judicieusement objecté Trendelenburg, il n'y a pas de *position* possible sans un *posant*, qui nécessairement doit être un *être*. Dans l'acte de la sensation, comme d'ailleurs dans tout acte de connaissance, l'âme, la raison, dans un seul moment indivisible se pose comme sujet existant et pose l'existence de son objet. L'être est encore moins ce qui est posé que ce qui pose et se pose d'abord lui-même, comme le disent très simplement mais très profondément les Stoïciens: πάθος... ἐνδεικνύμενον ἑαυτό τε καὶ τὸ πεποιηκός [1]. La représentation, ou plutôt l'esprit qui se représente a donc dans un seul et même acte conscience de soi-même et du phénomène qui se produit en lui et de l'objet extérieur qui le cause; il se voit comme sujet d'une représentation dont il pose l'objet : c'est bien là le caractère de la conscience.

Ainsi lorsque par la vue nous voyons le blanc, il se produit dans l'âme un πάθος opéré par la vision. Cet état nous oblige d'affirmer qu'il y a un objet blanc qui a mis l'âme en mouvement, ὅτι ὑπόκειται λευκὸν κινοῦν ἡμᾶς [2]. La vue ne ment pas, οὐ ψεύδεται ἡ ὅρασις [3].

[1] Plut., *Pl. Phil.*, IV, 12.
[2] Id., *id.*
[3] Stob., *Floril.*, 713. Chrysippe, surtout, avait insisté sur le caractère de certitude

Il faut bien remarquer la part active et prédominante que prend la raison dans la formation des représentations sensibles elles-mêmes. « Lorsque nous voyons le blanc, il se produit *dans l'âme* un certain état qui vient de la réception en elle du blanc ; car de même qu'il se produit un πάθος dans l'appareil sensoriel, dans les αἰσθητήρια, quand ils sont affectés par l'objet sensible, de même il s'en produit un correspondant dans l'âme, quand elle en prend une conscience réfléchie, ὅταν ἐννοήσῃ ; car alors elle reçoit en elle l'image de l'intelligible, τοῦ νοητοῦ, et dans l'exemple cité, l'espèce, la forme intelligible du blanc [1] ». La sensation est donc un mouvement du Pneuma interne de l'œil qui frappe le Pneuma externe ou l'air, le met en mouvement à son tour et lui imprime, par un certain degré de tension, une certaine forme. Ces deux Pneumas étant mis ainsi en contact, le mouvement en sens inverse, le *diaule* se produit ; le Pneuma interne, par la résistance de l'autre, est refoulé sur lui même; il réagit sur lui même, il revient à son point de départ, à son centre, à l'ἡγεμονικόν, dans lequel et par lequel s'opère toute représentation.

Les choses se passent de la même façon dans les autres phénomènes sensibles ; l'odorat est un Pneuma tendu de l'ἡγεμονικόν aux oreilles ; le goût un Pneuma tendu du même centre à la langue ; le tact un Pneuma également tendu de l'ἡγεμονικόν aux tissus superficiels de tout le corps, pour que la perception des objets qui peuvent frapper ce sens soit plus facile à opérer.

La voix que Zénon appelait, τὸ φωνᾶεν, est un Pneuma tendu au pharynx, à la langue et aux organes vocaux [2]. La voix est un corps, car tout ce qui agit et fait, τὸ δρῶν καὶ τὸ ποιοῦν, est un corps ; or la voix agit et fait ; nous l'entendons,

des représentations sensibles, ou du moins de la plupart d'entr'elles. Plut., *de Comm. Not.*, I. πολλὰ μὲν τῇ αἰσθήσει παραλιπών, et il y voyait le rempart le plus assuré contre le scepticisme. Senec., *Ep.*, 95. Aperta (sunt) quæ *sensu* comprehenduntur.

[1] Nem., *de Nat. Hom.*, 75.

[2] Plut., *Pl. Phil.*, IV, 20.

nous la percevons; pour cela il a fallu qu'elle frappât le Pneuma de l'ouïe et y produisît une empreinte, ἐκτυπούσης. De plus, tout ce qui est mû est corps; or la voix est mue: quand elle est jetée sur des surfaces lisses, elle rebondit en arrière comme une balle lancée contre un mur. C'est pourquoi à l'intérieur des Pyramides d'Égypte, un seul son se brisant contre les parois en produit quatre ou cinq différents [1].

Je laisse de côté la faculté génératrice, τὸ σπερματικόν, qui ne fournit guère de perceptions intellectuelles et que Panætius renvoyait non point à l'âme, mais à la nature, au principe de la vie végétative [2], de même qu'il renvoyait la faculté vocale, τὸ φωνητικὸν, aux mouvements de l'instinct, τῆς καθ' ὁρμὴν κινήσεως μέρος εἶναι; mais cette distinction, qui venait de l'École de Platon, dont il avait toujours le nom sur les lèvres, est contraire aux principes des Stoïciens qui, par leur théorie du Pneuma, ne pouvaient faire de différence d'essence entre la nature et l'âme.

L'ouïe est également un Pneuma tendu de l'ἡγεμονικόν aux oreilles; mais dans cette dernière sensation, l'air, de sa nature absolument continu, ne contenant aucun vide qui le divise en particules séparées par un espace, lorsqu'il est frappé par le Pneuma interne, se forme en une infinité d'ondes, κυματοῦται, dessinant des cercles réguliers qui se propagent et se prolongent dans tout l'air environnant. C'est quelque chose comme les ondes qui se forment dans un bassin rempli d'eau où l'on jette une pierre; la différence est que dans l'eau les ondes sont circulaires, se meuvent dans un plan: les ondes de l'air sont sphériques, c'est-à-dire, forment un volume [3]. C'est, je crois, la première apparition de la théorie de l'ondulation, appliquée à la perception et à la trans-

[1] Plut., *Pl. Phil.*, IV, 20.

[2] Nemes., *de Nat. Hom.*, ch. 15, p. 96. τὸ δὲ σπερματικὸν οὐ τῆς ψυχῆς μέρος ἀλλὰ τῆς φύσεως. Conf. Tertull., *de An.*, 14.

[3] Plut., *Pl. Phil.*, IV, 19. D. L., VII, 159. « On entend lorsque l'air, placé entre l'organe auditif et le corps résonnant, est frappé d'un mouvement sphérique ondulatoire et tombe dans les oreilles. »

mission des sons. Dans l'hypothèse stoïcienne les sons arrivent ainsi tout formés dans l'oreille qui n'a qu'une fonction: les recevoir.

De cette rencontre du Pneuma interne et du Pneuma externe naît, des appareils physiologiques différents et séparés, une impression physique, le πάθος de la sensation, et à la suite de cette impression, se produit, dans l'ἡγεμονικόν, où leur mouvement se concentre et se ramène comme il en est parti, la représentation sensible, φαντασία, dont le nom, quoique parfois appliqué aux idées en général, est tiré du mot φῶς, lumière; car la lumière fait apparaître les choses qu'elle contient et l'ἡγεμονικόν, ici la conscience, fait apparaître les phénomènes qui s'y passent.

La conscience est donc présente à tout acte de sensation, qui est en même temps un acte de pensée [1], une modification de l'âme en tant qu'âme [2], en tant que pensante, modification qui correspond et répond à la modification organique causée par l'objet extérieur. Toute représentation est une empreinte faite sur l'âme, τύπωσις, quoique toute empreinte faite sur l'âme ne soit pas une représentation [3] : ce qui veut dire, j'imagine, qu'à toute impression organique, qui en tant que telle arrive à la conscience, ne correspond pas, ne répond pas une sensation représentative, une notion sensible.

Le phénomène psychologique de la représentation est soumis à deux conditions qui sont toutes deux des τυπώσεις. L'impression faite sur l'organe sensoriel n'est pas directe, nous l'avons vu, comme dans la théorie péripapéticienne, il faut pour qu'elle se produise un intermédiaire, l'air. Cet intermédiaire doit être d'abord lui-même modifié, et recevoir par l'action du Pneuma interne, présent et agissant dans

[1] Nemes., *de Nat. Hom.*, p, 75, ὅταν ἐννοήσῃ.
[2] Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 232. ἐν ψυχῇ ὡς ἂν ἐν ψυχῇ. Plut., *Pl. Phil.*, IV, 12. πάθος ἐν τῇ ψύχῃ γινόμενον ἐνδεικνύμενον ἑαυτό τε καὶ τὸ πεποιηκός.
[3] Id., *id.* Cette réserve, bien qu'enfermée dans une objection contre la théorie de la τύπωσις, me paraît faire partie de l'exposition de la théorie même.

chacun des organes, une forme conique pour la vision, ondulatoire pour l'audition. Cette ἀποτύπωσις de l'air médian, déjà imaginée par Démocrite, produit à son tour une τύπωσις dans l'âme, qui est elle-même un air pneumatique, vital, pensant, mais enfin aussi de l'air.

Aristote, pour expliquer le phénomène de la réminiscence avait déjà admis la persistance, μονή, dans les organes sensoriels, des résidus des mouvements sensibles sur lesquels se portait le mouvement propre de l'âme, lorsqu'elle fait un effort pour se rappeler une représentation : il avait appelé ces restes de vibrations moléculaires des espèces d'empreintes, οἷον, ὥσπερ τύποι. Il ne semble pas que ce fussent, pour lui, des traces physiques, des empreintes matérielles enfoncées dans les parties molles des organes ou du cerveau. C'était plutôt des mouvements suspendus, du moins affaiblis, s'affaiblissant et s'arrêtant mutuellement par leur rencontre et leur opposition, produisant ce qu'Herbart appellera plus tard l'obscurcissement, mais qui reprennent toute leur activité et leur force quand l'obstacle disparaît ou est vaincu, ἀνειμένου τοῦ κωλύοντος, ἐνεργοῦσιν. Mais les Stoïciens, qui croyaient l'âme corporelle, pouvaient très bien admettre qu'elle était susceptible de recevoir des empreintes matérielles et de les garder. C'est même là une de ses fonctions propres et essentielles[1]. Cléanthe, fidèle aux enseignements du maître, les entendait dans le sens le plus matériel : elles formaient, dans la substance de l'âme, des dépressions et des saillies[2] semblables aux empreintes que la cire reçoit de l'impression d'un cachet gravé soit en creux soit en relief[3].

[1] Euseb., *Præp. Ev.*, XV, 20. αἰσθητικὴν εἶναι ὅτι τυποῦσθαι τε δύναται τὸ μέρος τὸ ἡγούμενον αὐτῆς ἀπὸ τῶν ὄντων καὶ ὑπαρχόντων διὰ τῶν αἰσθητηρίων καὶ παραδέχεσθαι τὰς τυπώσεις· ταῦτα γὰρ ἴδια ψυχῆς ἐστι.

[2] κατὰ εἰσοχήν τε καὶ ἐξοχήν L. Stein entend ces mots du double mouvement du Pneuma, l'un qui entre et l'autre qui sort, et cite à l'appui la définition de la représentation de Zénon reproduite par Cic., *Acad.*, I, 11 (sensus) : Quos junctos esse censuit a quadam quasi impulsione oblata *extrinsecus* : quam ille φαντασίαν, nos visum appellemus licet.

[3] D. L., VII, 50. Plut., *Comm. Not.*, 47. φαντασία δὲ τύπωσις ἐν ψυχῇ. Cic.,

Chrysippe trouvait absurde cette hypothèse à laquelle devait revenir Épictète [1], étant donnée la multitude des empreintes simultanées qu'éprouve l'âme; il voulait entendre la τύπωσις comme un simple changement de qualité, c'est-à-dire de tension, comme des altérations et des modifications ἑτεροιώσεις καὶ ἀλλοιώσεις, qui, malgré la multiplicité des représentations simultanées, n'offrent rien d'impossible à concevoir; car un même corps, l'air par exemple, peut être pénétré simultanément de nombreuses modifications hétérogènes : l'odeur, le son, la forme, la lumière, la chaleur, le mouvement [2].

La représentation est donc, de quelque façon qu'on l'entende, une impression, une empreinte faite dans l'âme, une forme que l'âme prend ou reçoit, par l'action efficace d'un objet existant en tant qu'existant, changement tel qu'il n'aurait pu se produire si l'objet n'existait pas, s'il n'était pas en présence du sujet, et dans une situation telle qu'il puisse agir sur lui [3]. Mais cette passivité ne la constitue pas tout entière; la sensation représentative, quoiqu'en dise Philon [4], n'est pas réceptivité pure, αἴσθησις οὐκ εἴσθεσις. Il est vrai que l'âme, en présence de l'objet réel, cède d'abord à l'impression, à l'impulsion du dehors, impulsione oblata extrinsecus. C'est le moment passif, réceptif, εἶξις. Mais pour achever l'ouvrage, il faut de plus que l'âme consente, agrée, réagisse contre l'impression reçue : c'est le moment spontané, actif, en partie volontaire, en partie involontaire qui porte le nom de συγκατάθεσις [5],

Acad., II, 6 et 35. *Visum impressum* effictumque ex eo unde esset. Plutarque, *de Comm. Not.*, l. 1, objecte que la nature de l'air étant gazéiforme, ἀναθυμίασις, s'il est déjà difficile de concevoir, à cause du peu de densité de cet élément, qu'il puisse recevoir une empreinte, τυπωθῆναι ἐργῶδες, il est absolument impossible qu'il la puisse conserver.

[1] *Diss.*, I, 14, 8. τύπους... ἐν τῇ σαυτοῦ ψυχῆς φυλάττεις.

[2] Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 228.

[3] Cic., *Acad.*, II, 6. Visum... effictumque ex eo unde esset, quale esse non posset ex eo unde non esset.

[4] Phil., *Qu. D. immut.*, I, 9. αἴσθησις μὲν οὖν, ὡς αὐτό που δηλοῖ τὸ ὄνομα, εἴσθεσίς τις οὖσα. Id., *de Mundo*, ch. 4, 11.

[5] D. L., VII, 51. μετ'εἴξεως καὶ συγκαταθέσεως γίγνονται.

acquiescement, consentement, qu'on peut dire toujours volontaire, mais dans lequel la volonté est tantôt consciente, tantôt inconsciente[1]. On peut même dire qu'il y a un double consentement : le consentement involontaire des sens, *accepta sensibus*, et le consentement de l'âme qui est volontaire et dépend de nous[2]. Il y a déjà une espèce de représentation dans le premier de ces états : visum objectum *imprimet* illud quidem et quasi signabit in animo *suam* speciem : sed assensio nostra erit in potestate[3].

Chrysippe ne pensait pas que ce consentement fût absolument à notre disposition et en notre pouvoir : s'il reconnaissait que l'image, la représentation ne contraint pas l'âme à l'admettre, qu'elle n'est pas la cause absolue et entière de l'assentiment[4], il soutenait qu'elle y prend part et que l'âme ne se retourne pas d'un mouvement indépendant de l'impression vers la vérité ou l'erreur. Quoi qu'il en soit, dans toute représentation la volonté joue un rôle essentiel et nécessaire puisqu'elle repose sur l'assentiment[5]. La sensation

[1] C'est dans ce sens que j'interprète le passage de Sextus Empiricus (*adv. Math.*, VIII, 397) : « La συγκατάθεσις est double : elle a un élément involontaire, ἔχειν τι ἀκούσιον, et un élément volontaire, dépendant de notre jugement. Le fait de recevoir une impression et d'en concevoir une image, τὸ φαντασιωθῆναι, est involontaire ; ce n'est pas un fait du sujet mais de l'objet, φαντασιοῦν. Au contraire, consentir a ce premier mouvement dépend de celui qui reçoit la représentation, ἔκειτο ἐπὶ τῷ παραδεχομένῳ τὴν φαντασίαν.

[2] Cic., *Acad.*, I, 14. Zeno ad hæc quæ visa sunt et quasi *accepta* sensibus, assensionem adjungit animorum.

[3] Cic., *de Fat*, 19, 43.

[4] Plut., *Stoïc. Rep.*, 47. οὐκ οὖσαν αὐτοτελῆ αἰτίαν τῆς συγκαταθέσεως. *De An.*, 2. οὐκ ἡ ψυχὴ τρέπει ἑαυτὴν εἰς τὴν τῶν πραγμάτων κατάληψιν καὶ ἀπάτην.

[5] Cic., *Acad*, II, 34. Sensus ipsos, assensus. Stob., *Ecl.*, I, 50. πᾶσιν αἴσθησιν (κα. κατάληψιν) εἶναι συγκατάθεσιν. Id, p. 834. Les Stoïciens ne posent pas l'essence de la sensation uniquement dans la représentation ; mais ils la font dépendre aussi de l'assentiment. Car la représentation sensible est *assentiment*, ou bien la sensation d'un consentement qui se rattache au désir (ou à la volonté), ἡ αἴσθησις συγκαταθέσεως καθ' ὁρμὴν οὔσης. Ainsi, nous avons non seulement la sensation représentative des objets externes, mais encore la sensation de l'acte psychique, du mouvement volontaire par lequel nous adhérons à cette représentation. C'est la véritable conscience. Nemes., *de Nat. Hom.*, ch. 7. La sensation est la compréhension, l'appréhension des sensibles : elle juge et distingue l'altération qu'éprouvent les organes sensoriels : ἀλλοιοῦται μὲν γὰρ τὰ αἰσθητήρια, διακρίνει δὲ τὴν ἀλλοίωσιν ἡ αἴσθησις.

est acte, ἡ ἐνέργεια δὲ αἴσθησις. C'est l'acte et le produit de l'acte par lequel l'âme prend conscience, διακρίνει, de l'affection qu'éprouvent ses organes et de la cause de cette affection. C'est pour cela que nos idées sont bien à nous, sont nôtres, ἡμέτερα[1].

L'objet externe quelconque, τὸ τυγχάνον, ἐκτὸς κείμενον, et en général tout ce qui est capable d'imprimer un mouvement à l'âme considérée en tant que telle, s'appelle φανταστόν[2]. Mais comme nous venons de le voir, l'âme n'est pas exclusivement réceptive : elle répond par un consentement, qu'elle est libre de suspendre ou de refuser, au stimulus externe qui veut la mouvoir ; elle peut lui résister et n'en pas prendre conscience. Ceci prouve qu'elle a une force propre, indépendante de ces stimulus, qu'elle est capable d'une excitation spontanée et non pas seulement d'une action réflexe, qu'elle peut se tendre elle-même sans être tendue par une force étrangère ; et voilà comment il se peut former, et comment il se forme en elle et par elle des représentations qui n'ont pas pour cause[3], immédiate du moins, des objets réels extérieurs correspondants. L'objet de ces représentations, sans contenu réel, purement mental, est ce que les Stoïciens appellent un φάντασμα[4], une vision, une apparition, et le mouvement de l'âme, sans cause externe et pour ainsi dire vide, cette modification qui ne vient d'aucun φανταστόν réel, s'appelle le φανταστικόν, la fantaisie, qu'ils définissent διάκενος ἑλκυσμός[5].

La finesse de ces analyses psychologiques, qui touche parfois à la subtilité, est ici loin d'être vaine. On y voit la représentation prendre la forme de l'imagination et se diviser en deux espèces où l'on trouve la première trace d'une distinc-

[1] Gal., *Hist. Phil.*, 25. Diels, *Doxogr.*, p. 615 et 472.

[2] D. L., VII, 51. τὸ ποιοῦν τὴν φαντασίαν πᾶν ὅτι ἂν δύνηται κινεῖν τὴν ψυχήν.

[3] Quelle est alors cette cause ? Les résidus des représentations antérieures non encore effacées, et ces vagues notions que l'hérédité transmet avec la vie ; car le Pneuma vital, ζωτικόν, est plein de raisons séminales

[4] D. L., VII, 51. Nemes., *de Nat. Hom.*, p. 572.

[5] D. L., VII, 52.

tion psychologique entre l'*illusion*, erreur des sens à l'occasion d'une sensation réelle produite par un objet réellement existant, et l'*hallucination*, erreur qui consiste à prendre pour une sensation la reproduction, la réapparition dans la conscience d'une ancienne représentation évanouie. La représentation sensible et l'imagination qui est représentation, sont cataleptiques, καταληπτική, quand elles ont un objet réel que l'âme saisit. Cet objet peut correspondre, mais il peut aussi ne pas correspondre avec elles, ne pas lui être approprié. Quand il lui correspond, nous avons une vraie perception, une κατάληψις, c'est-à-dire une possession pleine de l'objet par l'âme qui s'en est emparée, et cette représentation vraie et sûre devient alors le juge et la mesure des choses, κριτήριον τῶν πραγμάτων, dont elle a pris l'empreinte parfaite, et sur lesquelles elle est pour ainsi dire moulée[1].

Mais il y a une autre espèce de représentation, qu'ils appellent *acataleptique*, ἀκατάληπτος, où l'âme n'est saisie par rien, et ne saisit elle-même aucun objet réel et présent, ou du moins ne le saisit pas dans sa nature vraie et dans son essence objective[2]. On la reconnaît et on la distingue de l'autre en ce qu'elle manque de clarté, que les reliefs de l'empreinte sont sans vigueur et sans netteté, et elle nous fait cependant parfois apparaître comme existantes des choses qui n'existent pas. Le rêve n'est autre chose que cette représentation sans objet réel. Mais conséquents à leur principe de l'universalité du *nexus* causal, les Stoïciens soutiennent que si l'hallucination n'a pas d'objet vrai, elle a une cause, une cause supérieure, divine et quoi qu'ils se divisâssent dans la façon de comprendre le rêve, ils n'en accordaient pas moins tous une valeur psychologique aux songes[3], et une impor-

[1] D. L., VII, 46. ἐναποσφραγισμένη καὶ ἐναπομεμαγμένη.

[2] D. L., VII, 46. ἀκατάληπτον δὲ τὴν μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος, ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος μὲν, μὴ κατ'αὐτὸ δὲ ὑπάρχον, τὴν μὴ τρανῆ μηδὲ ἔκτυπον.

[3] Ils démontraient tour à tour l'existence des dieux par la divination et la réalité de la divination par l'existence des dieux. Conf. Zeller, t. III, p. 316. Wachsmuth,

tance morale pratique à l'art de les interpréter[1]. La divination sous toutes ses formes, surtout sous celle du songe, s'expliquait pour les Stoïciens, ou plutôt s'imposait par la communication nécessaire et permanente du Pneuma de l'âme avec le Pneuma du monde, avec l'Éther enveloppant, séjour des dieux et des âmes des morts, et par conséquent toujours plein d'âmes qui voient la vérité et peuvent, en pénétrant en eux, la faire connaître aux hommes, particulièrement dans leur sommeil, pendant les heures silencieuses de la nuit, où les dieux aiment à venir s'entretenir avec eux[2].

A l'exception de ces représentations dont l'objet nous est présenté par des puissances surnaturelles, les autres nous viennent toutes ou des sens ou de représentations sensibles antérieures dont la trace est restée dans le Pneuma psychique. Les unes ne rencontrent, dans les autres représentations ou simultanées ou antérieures ou postérieures, rien qui les contredise, rien qui les détruise ou pour ainsi dire les réfute, ἔνστημα ; elles sont si claires et si frappantes qu'elles nous tirent pour ainsi dire par les cheveux [3] et forcent notre volonté à les tenir pour vraies et à y donner notre consentement. Pour qu'elles obtiennent ce consentement une chose suffit, c'est que nous voyions clairement et distinctement en quoi telle représentation diffère de toutes les autres [4] ; car

die Ansicht der Stoïker über die Mantik. Berl. 1860, p. 29-39. Büchsenchütz, *Traum in Alterthum*, Berl. 1868.

[1] Diogenianus, dans Euseb., *Præp. Ev.*, IV, 3, 5. τὸ χρειῶδες αὐτῆς καὶ βιωφελὲς, δι'ὃ καὶ μάλιστα Χρύσιππος δοκεῖ ὑμνεῖν τὴν μαντικήν. Conf. M. Aur., IX, 27. Panætius seul, sans oser la nier franchement, se permit d'exprimer à ce sujet quelques doutes. Cic., *de Divin.*, I, 3 : « A Stoïcis... degeneravit Panætius, nec tamen ausus est negare vim esse divinandi, sed dubitare se dixit. »

[2] Cic., *de Divin.*, I, 30. Animus arriperet aut exciperet extrinsecus a divinitate, unde omnes animos haustos aut acceptos aut libatos haberemus... plenus aer immortalium animorum in quibus tanquam insignitæ notæ veritatis appareant... ipsi Dii cum dormientibus colloquuntur.

[3] Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 253 et 397. ἐναργὴς καὶ πληκτική μονουχὶ τῶν τριχῶν .. λαμβάνεται. Cic., *Acad. Post.*, I, 11. Ad hæc quæ visa sunt et quasi accepta sensibus, assensionem adjungit animorum quam esse vult *in nobis* positam et voluntariam. Id , I, 12. Assensione et approbatione quam Græci vocant συγκατάθεσιν.

[4] Descartes, *Disc. s. la Méth.*, IIe part. « Le premier (précepte) était... de ne

cette différence constitue son essence, son essence propre.

Il est au contraire des représentations auxquelles donnent un démenti tous les faits et toutes les circonstances dont elles sont entourées, qui par cela même ne méritent pas créance, ἄπιστα, et ne doivent pas obtenir notre assentiment[1].

L'âme, et il faut toujours entendre par là, sa fonction éminente et supérieure, l'ἡγεμονικόν, peut être comparée à une feuille de papier blanche, mais naturellement apte et toute prête non seulement à recevoir une écriture mais à coopérer par son acte propre à cette inscription[2].

C'est en grande partie sur cette image de la feuille de papier, qu'on fonde l'opinion que l'esprit, pour les Stoïciens, était une *tabula rasa* et qu'ils ramenaient à la sensation toutes nos idées. On oublie que cette figure avait déjà été employée par Aristote[3], et même par Platon qui se sert même du terme, tout métaphorique chez lui, de ἀποτυποῦσθαι[4]. Sans doute on peut dire que dans la psychologie stoïcienne toute pensée est une sensation : mais pour rester dans la vérité il faut immédiatement ajouter : et toute sensation est une pensée, de même que tout esprit est corps, mais que tout corps est esprit.

La première forme de la connaissance est cette écriture produite et opérée dans l'âme par la sensation. C'est la

comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présentait si *clairement* et si *distinctement* à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. »

[1] Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 253.

[2] Plut., *Pl. Phil.*, IV, 11. χάρτην εὔεργον εἰς ἀπογράφην. Les Mss. A. B. C. donnent la leçon ἔνεργον de tous points préférable et qui exprime l'idée conforme à tous les autres textes, à savoir, que la substance de l'âme, par son travail commun, ἔνεργον, coopère à l'inscription. Tout être étant une force, τόνος, l'être de l'âme ne peut manquer d'agir et de coopérer au travail de toute connaissance. Galien (*Hist. Phil.*, 92) dit : « C'est dans cette partie de notre âme, l'ἡγεμονικόν, que chacune de nos pensées inscrit les sensations de sa représentation propre, μία ἑκάστη τῶν διανοιῶν αἰσθήσεις ἐναπογράφει τῆς ἑαυτοῦ φαντασίας », phrase obscure et leçon sans doute altérée ; je n'y vois d'autre sens que celui-ci : « la raison transforme en pensées les sensations que chaque sens particulier lui transmet. »

[3] *De An.*, III, 4, 429, b. 29.

[4] *Theæt.*, 191, c.

représentation proprement dite, la représentation intuitive.

La seconde forme de la connaissance se montre et se manifeste, lorsque ayant eu déjà la sensation, par exemple, d'un objet blanc, après la disparition de cet objet de nos yeux, nous en gardons l'image; cette image est un souvenir, et est l'œuvre de l'imagination à peu près confondue avec la mémoire.

La troisième forme se produit lorsque plusieurs souvenirs de même espèce s'étant accumulés dans notre âme, nous les synthétisons dans une notion générale que l'on nomme expérimentale, ἐμπειρία. Car l'expérience n'est que le groupement de représentations de même espèce en une représentation totale et générale[1].

Il est facile de reconnaître dans cette classification et cette analyse des divers degrés de la connaissance le sens et presque les termes de la théorie péripatéticienne de la sensation et de la connaissance : il est inutile d'insister pour en faire remarquer l'analogie et presque l'identité.

Il est un quatrième degré de la connaissance que les Stoïciens ont parfois aussi désigné sous le nom de φαντασία, pris dans le sens le plus général, et dans lequel ils ont fait entrer les idées qui ne nous viennent pas des sens, qui sont le produit du raisonnement, διὰ διανοίας, de la raison discursive, ou que nous apportons avec nous, en germe, du moins, et qui sont les éléments constitutifs de la raison; telles sont les idées, ἔννοιαι, des choses incorporelles, les idées morales universelles[2], et les conceptions purement rationnelles, τῶν λόγῳ λαμβανομένων[3].

Ainsi des représentations sensibles et multiples nous pouvons, par un effort d'attention et à l'aide d'une certaine méthode, qu'on peut appeler un art, nous pouvons former

[1] Plut., *Plac. Phil.*, IV, 11. ἐμπειρία γάρ ἐστι τὸ τῶν ὁμοειδῶν πλῆθος.

[2] D. L., VII, 53. φυσικῶς δὲ νοεῖται δικαιόν τε καὶ ἀγαθόν. Plut., *Stoïc. Rep.*, 17; *de Comm. Not.*, 3. προλήψεις ἔμφυται.

[3] D. L., VII, 51.

des connaissances d'un caractère différent des représentations dont le concours les a produites, et qui, tout en étant expérimentales et ayant leur origine première dans la sensation, portent légitimement le nom d'ἔννοιαι[1], de pensées, parce qu'elles ont le caractère de la raison qui les a élaborées[2], à savoir, d'être générales, καθολικαί[3]. La faculté à laquelle elles doivent leur production porte les noms[4] de λόγος et διάνοια, qui n'est autre que la Raison.

§ 3. — *La Raison*, ὁ λόγος.

Dans un système philosophique où le principe de l'unité de force et de substance domine et pénètre toutes les parties, il n'est pas étonnant que l'unité de l'âme soit rigoureusement maintenue, malgré la diversité de ses fonctions, dans l'explication des phénomènes psychologiques. Toutes les facultés sont des modes d'activité d'une même force psychique centrale, et chacune d'elles concourt avec les autres, coopère à la production de toutes les formes de la connaissance[5]. De là la difficulté de distinguer avec précision dans la psychologie des Stoïciens la représentation des idées générales obtenues par le concours de la sensation et de la raison et des idées pures de la raison. De la pénétration mutuelle des choses, de cette κρᾶσις δι'ὅλων qui règne dans l'ordre psychique comme partout dans l'ordre de la nature,

[1] Plut., *Pl. Phil.*, IV, 11.

[2] D. L., VII, 52. ἐνοήθη τὰ αἰσθητά.

[3] M. Aur., VI, 14. καθολικὴ καὶ πολιτικὴ ψυχή.

[4] L'ὑπόληψις, la δοξά et l'οἴησις sont des formes vicieuses de la connaissance ; l'οἴησις, dont Cicéron (*Tuscul.*, IV, 7) traduit le nom par opinatio et qu'il définit : imbecilla assensio, consiste à s'imaginer savoir : οἴεται εἰδέναι (Epict., *Diss.*, II, 17). C'est une apparence de pensée, δόκησις διανοίας, qui ne forme qu'un φάντασμα, comme dans les songes, D. L., VII, 51.

[5] L'ἡγεμονικὸν est la même chose que la διάνοια, M. Aur., IV, 64. τὴν διάνοιαν κυβερνῶσαν, que le νοῦς, le λόγος, la φρόνησις, la διανοήσις. Stob., *Ecl.*, I, 886. εἷς τέ ἐστιν ὁ λόγος καὶ ἡ αὐτὴ πάντως διανοήσις. Id., II, 116. τὸ ἡγεμονικὸν... ὃ δὴ καλεῖται διάνοια. Id., II, 132. νοῦν δὲ καὶ φρένας (τὰς αὐτὰς εἶναι) τῇ φρονήσει.

résulte une confusion et un mélange presque inévitable dans l'exposition du système psychologique. Diogène de Laërte emploie fréquemment le mot φαντασίαι dans le sens d'ἔννοιαι ; après avoir dit que des noumènes les uns sont pensés à la suite d'une expérience sensible[1], il ajoute une ligne plus bas que les notions sensibles sont transformées en notions intelligibles par ce même concours de l'expérience[2]; tandis que Plutarque[3] divise les ἔννοιαι en naturelles, φυσικαί, ἄτεχνοι, et artificielles, factices, τεχνικαί, qu'il est nécessaire de distinguer, puisque l'on reçoit une impression très différente d'une image faite par un artiste et d'une image faite par une personne ignorante de l'art. Diogène applique cette même division aux φαντασίαι elles-mêmes, parmi lesquelles il distingue :

1. Les représentations rationnelles, λογικαί, qui, représentations des êtres doués de la raison, sont toutes des pensées, νοήσεις;

2. Les représentations irrationnelles, c'est-à-dire sans doute inconscientes, celles des animaux sans raison, des enfants ou des hommes qui ne possèdent pas encore cette faculté ; celles-ci n'ont pas reçu de nom ni dans la langue usuelle ni dans la langue philosophique.

Une autre cause de confusion est l'absence de distinction précise entre les formes et degrés de la connaissance et les facultés qui les produisent et qui n'y correspondent pas exactement et surtout qui n'y correspondent pas chacune à chacune. Ainsi la συγκατάθεσις, l'acquiescement, l'assentiment de la volonté, est bien une faculté de l'âme, et on la voit considérée par Zénon comme le second degré de la connaissance, exprimé par l'image de la main à demi ou tout à fait fermée. Je l'étudierai exclusivement comme faculté, et j'en remets l'analyse après celle de la raison, par le motif qu'elle fonctionne et agit à la fois sur les représentations sensibles, sur

[1] D. L., VII, 52. τῶν νοουμένων τὰ μὲν κατὰ περίπτωσιν ἐνοήθη.
[2] Id., 53. κατὰ περίπτωσιν μὲν ἐνοήθη τὰ αἰσθητά.
[3] *Plac. Phil.*, IV, 11.

les idées générales expérimentales et sur les notions pures de la raison. C'est une sorte de mécanisme psychologique, méthodique ou naturel, conscient ou inconscient qui fait apparaître à l'âme et paraître dans l'âme ces notions diverses, tantôt naturellement liées, tantôt naturellement séparées. Mais ce mécanisme n'est pas le maître absolu de nos convictions, de notre certitude : elles dépendent en partie du moins de nous, ἐφ' ἡμῖν, et la faculté par laquelle nous en restons les maîtres, c'est la volonté, qui opérant sous la forme d'un consentement, d'un acquiescement qui est en même temps un jugement, accueille ou repousse les représentations et les idées en elles-mêmes, affirme ou en nie les relations et les rapports, noue ou dénoue le lien que le mécanisme psychologique avait établi entr'elles.

Avant d'entrer dans l'exposé de la théorie de la raison, je tiens à débarrasser le terrain, trop encombré déjà, de la question de l'âme ou plutôt de la raison des bêtes, sur laquelle les Stoïciens n'étaient pas tous d'accord.

L'âme de l'homme, quand il est arrivé en pleine possession de la raison, peut élaborer par elle-même les images vraies des choses, et les penser, c'est-à-dire d'une part en prendre conscience, de l'autre les transformer en idées générales, tandis que l'âme des animaux, privée des anticipations, προλήψεις, c'est-à-dire des idées universelles primitives dont la raison n'est que le système et l'unité vivante, ne peut convertir en idées générales les représentations individuelles et confuses que lui transmettent ses sens[1].

Senèque[2] ne voit chez l'animal qu'un instinct, *sensus*, et non la raison. Il a une conscience de ce qui se passe en lui, mais obscure, confuse, grossière : *crasse*, *summatim*, *obscure*. Cet instinct paraît suffire à expliquer les faits qu'on pourrait attribuer à la raison, par exemple, les actions et les

[1] Plut., *Pl. Phil.*, IV, 11. τοῖς ἄλλοις ζώοις οὐ προσπίπτει φαντάσματα
[2] *Ep.*, 121.

mouvements coordonnés en vue d'une fin et surtout de la fin supérieure, à savoir la conservation de l'être et de sa nature ; car c'est par une loi universelle que tous les êtres sont passionnément attachés à leur propre être : « omnes constitutioni conciliantur in qua sunt[1]. » C'est uniquement par les impulsions de cet instinct que l'animal, dès qu'il est né, sait reconnaître, chercher et trouver ce qui lui est nécessaire, éviter ce qui lui est nuisible. Ainsi l'oiseau qui n'a pas peur du chien redoute le chat et est comme pétrifié de terreur par l'ombre même de l'épervier. C'est sur cet instinct que sont fondées les industries, pour ainsi dire innées, de certains animaux, qui, par le fait même qu'elles ne sont pas l'effet de la raison ne se développent pas et ne progressent jamais au delà d'une certaine limite fixe. La nature a donné à tous les animaux de la même espèce les mêmes instincts et la même mesure d'instincts. Aucune abeille n'est plus habile qu'une autre à fabriquer le miel et à construire la ruche[2].

Chrysippe, plus fidèle au principe général du système, avait combattu vivement la doctrine qui refusait toute raison aux animaux. Le chien, disait-il[3], a une faculté dialectique bien connue et reconnue, et il emploie la cinquième espèce des arguments indémontrables[4]. Quand il arrive à un carrefour où aboutissent trois routes, après en avoir examiné deux et s'être assuré que la bête chassée n'a point passé ni par l'une ni par l'autre, il prend sans hésitation et sans nouvel examen la troisième. Pourquoi ? il est évident qu'il a construit un syllogisme disjonctif, sinon en forme, du moins en puissance.

[1] Sen., *Ep.*, 121.

[2] Id., *id.* Dans cette exposition de Sénèque, on voit le premier développement de la théorie de l'instinct des animaux, qui n'a pas perdu même aujourd'hui toute autorité.

[3] Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.*, I, 690.

[4] Id., *id.*, II, ch. 13. Les Stoïciens avaient distingué cinq espèces d'arguments, appelés ἀναπόδεικτα, qui servent à démontrer d'autres vérités mais ne sont pas eux-mêmes susceptibles d'être démontrés. Le cinquième a pour exemple : ou il fait jour ou il fait nuit ; or, il ne fait pas jour, donc il fait nuit. La théorie est exposée tout au long dans Sextus Empiricus, l. l.

δυνάμει. Il a commencé par établir qu'il n'y avait que trois routes par où la bête pouvait passer. Il s'assure par une enquête qu'elle n'a passé ni par celle-ci ni par celle-là, et il conclut avec certitude que l'animal a passé par la troisième. Donc les bêtes possèdent quelque raison.

La raison est le système complet des anticipations, προλήψεις, c'est-à-dire des notions universelles, *a priori*, données avec la nature, innées, ἔμφυται, système qui n'achève de se former dans l'homme que par un développement dont on peut fixer le terme vers l'âge de quatorze ans[1]. « Qui donc a jamais dit que nous n'avions pas déjà des notions naturelles, des anticipations de ces choses, le bien, le juste[2] ? »

La raison est encore définie comme la faculté qui sait faire des représentations l'usage qu'il faut en faire, c'est-à-dire qui les met dans leurs vraies relations, en sait reconnaître la vérité ou l'erreur, les agrée ou les repousse, et a la force de ne pas se laisser égarer et détourner de la vérité : c'est la faculté toujours active et se suffisant à elle-même[3] et à ses fonctions, ayant la puissance de modifier à sa volonté les représentations que les choses lui présentent, d'agir sur elles plutôt que de se laisser dominer par elles[4], qui, élément divin de la nature humaine, véritable Dieu dans l'homme[5], est par là même capable de connaître le principe et la fin des choses, la raison universelle qui pénètre tout être et gouverne et administre le Tout du monde[6], c'est-à-dire possède les idées de cause et de fin. C'est avec le concours de l'intuition sensible et de l'entendement discursif, διάνοια,

[1] Plut., *Pl. Phil.*, IV, 11. ὁ λόγος... ἐκ προλήψεων συμπληροῦσθαι.

[2] Epict., *Diss.*, II, c. 17, 7. τίς γάρ σοι λέγει, ὅτι ἐννοίας οὐκ εἴχομεν ἑκάστου τούτων φυσικὰς καὶ προλήψεις.

[3] M. Aur., V, 14. ὁ λόγος καὶ ἡ λογικὴ τέχνη δυνάμεις εἰσὶν ἑαυταῖς ἀρκούμεναι καὶ τοῖς καθ'ἑαυτὰς ἔργοις.

[4] M. Aur., VI, 8. ποιοῦν ἑαυτῷ φαίνεσθαι πᾶν τὸ συμβαίνον οἷον αὐτὰ θέλει. Id., IV, 3. τὰ πράγματα οὐχ ἅπτεται τῆς ψυχῆς.

[5] M. Aur., III, 3. τὸ μὲν γὰρ νοῦς καὶ δαίμων. Id., III, 5. ὁ ἔν σοι θεός.

[6] M. Aur., VI, 32. τίς οὖν ἡ ψυχὴ ἔντεχνος καὶ ἐπιστήμων ; — ἡ εἰδυῖα ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ τὸν διὰ τῆς οὐσίας διήκοντα λόγον καὶ οἰκονομοῦντα τὸ πᾶν.

mais surtout par la prédominance de la raison que l'âme peut acquérir la science, c'est-à-dire une possession de la vérité sûre et immuable [1], qui ne se laisse pas changer par aucun raisonnement, dans l'admission ou le rejet des représentations. Quand l'âme est dans cet état, elle est dite ἔντεχνος καὶ ἐπιστήμων, c'est-à-dire qu'elle est en possession de la vérité certaine, acquise par une méthode infaillible, autrement dit de la science [2].

Les Stoïciens distinguaient parfois par deux dénominations différentes les deux espèces de notions qui, suivant eux, appartenaient à la raison : ils appelaient ἐννοήματα [3] les προλήψεις, anticipations, et définissaient l'anticipation la notion naturelle de l'universel, ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου [4] ; ce sont, comme nous l'avons déjà dit, les idées universelles qui nous viennent directement de la nature, sans le secours d'aucun art de penser, et qui primitives, antérieures à l'expérience, ainsi que leur nom l'indique, constituent le fond même de l'âme et font de nous, hommes, des êtres raisonnables [5]. Car elles sont communes autant que nécessaires à tous les hommes, et aucune d'entr'elles n'est contradictoire à une autre [6]. Leur origine naturelle les rend indépendantes de notre volonté.

On appelle plus précisément ἔννοιαι, pour les distinguer des ἐννοήματα, les notions de la raison acquises par nous, par une réflexion voulue et une observation réglée et méthodique [7]. L'idée de la raison pure, ἐννόημα, est encore une image, φάντασμα, mais une image de la raison ; car lorsque l'image

[1] D. L., VII, 46. κατάληψιν ἀσφαλῆ.
[2] Id., VII, 47. ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου.
[3] Parce qu'elles viennent du Νοῦς. D. L., VII, 52. εἰληφὸς τοὔνομα παρὰ τὸν νοῦν.
[4] D. L., VII, 54.
[5] Plut., *Pl. Phil.*, IV, 11. λογικοὶ ἐκ τῶν προλήψεων.
[6] Epict., I, 22, 1.
[7] Plut., *Pl. Phil.*, IV, 11. τῶν δὲ ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικαὶ... καὶ ἀνεπιτεχνήτως· αἱ δὲ ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας· αὗται μὲν οὖν ἔννοιαι καλοῦνται μόναι, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις.

tombe dans une âme raisonnable, c'est-à-dire qui possède déjà des notions primitives et universelles, cette image peut devenir une pensée, ou la pensée peut revêtir la forme d'une image[1]. L'animal n'a que des images : les hommes seuls et les dieux ont des pensées[2].

Ainsi donc nos idées viennent ou bien de la sensation, c'est-à-dire d'un mouvement imprimé à l'ἡγεμονικόν par les objets extérieurs qui frappent nos sens, mais qui se combine avec un mouvement propre de la raison[3], νοεῖται τὰ αἴσθητα, ou bien de la raison même, à la suite d'une communication directe, d'un contact intime, d'une pénétration, pour mieux dire, du Pneuma psychique humain et du Pneuma psychique universel, raison du monde qui dépose, matériellement pour ainsi dire, dans l'âme de l'enfant aussitôt après sa naissance, une partie d'elle-même, à savoir le germe des idées universelles, σπερματικοὺς λόγους, qui feront de lui un homme ; ou bien enfin de la raison expérimentale, ἐμπειρία, à la suite d'une élaboration des idées sensibles, qui les transforme en souvenirs, images, idées abstraites et générales, et pour laquelle la raison emploie tout un système de moyens et de procédés réfléchis, c'est-à-dire un art et une méthode[4].

Cette méthode consiste :

1. Dans l'opération raisonnée qui compare les choses et en saisit les ressemblances, καθ'ὁμοιότητα ; c'est ainsi qu'on reconnaît Socrate à son image ;

2. Dans l'analogie, où l'esprit augmente ou diminue les

[1] Il ne faut pas s'en étonner. La raison, même la raison pure, est un corps, et tout acte de l'âme est une pénétration mutuelle du corps et de l'esprit, c'est-à-dire contient une sensation et par suite donne lieu à une image.

[2] Plut., *id.*, IV, 11.

[3] D. L., VII, 52. κατὰ περίπτωσιν ἐνοήθη τὰ αἰσθητά. Sext. Emp., *adv. Math.*, 372, appelle d'après Chrysippe la περίπτωσις ou plutôt la définit : ἐμπέλασις τῶν ἐναργῶν, accessio rerum evidentiun, et se sert également pour expliquer l'origine de la notion sensible du mot νοεῖται ; il ajoute même, pour plus de clarté : ταῦτα γὰρ εἰ καὶ αἰσθητά ἐστιν, ἀλλ'οὐδὲν ἧττον νοεῖται.

[4] Sch. Dion Thr., Bekk., *Anecdot.*, p. 649, 31. Τέχνη = σύστημα ἐκ καταλήψεων ἐμπειρίᾳ συγγεγυμνασμένων.

proportions des objets, κατ᾽ἀναλογίαν ; c'est ainsi qu'on forme de la représentation de l'homme la notion du Cyclope par agrandissement des proportions de la figure humaine, la notion du Pygmée, par diminution. On applique l'idée de centre empruntée à une toute petite balle aux sphères terrestre et céleste. Nous avons manifestement ici une des formes de l'imagination poétique ou créatrice ; nous allons en voir d'autres :

3. Dans les oppositions, κατ᾽ἐναντίωσιν ; la notion de la mort se forme expérimentalement en nous par opposition à la notion de la vie ;

4. Dans l'opération intellectuelle qui tantôt déplace les éléments intégrants des objets de leur ordre naturel, κατὰ μετάθεσιν, en donnant, par exemple, des yeux au cœur ;

5. tantôt compose des groupes nouveaux par l'addition d'autres éléments, κατὰ σύνθεσιν ; l'idée de l'Hippocentaure est formée par la combinaison des idées du cheval et du taureau ;

6. tantôt compose un nouveau groupe en se bornant à éliminer d'un groupe réel ou déjà formé quelques-uns de ses caractères, κατ᾽ἀφαίρεσιν, comme la notion du Cyclope auquel le mythe ne donne qu'un œil ;

7. tantôt, par la notion expérimentale de la succession, κατὰ μετάβασιν, arrive à constituer les idées de l'espace et de l'espèce intelligibles, τὸ λεκτόν, dont le contenu est nécessairement successif[1] ;

8. tantôt enfin arrive à ce même résultat par la privation, κατὰ στέρησιν, à laquelle les Stoïciens, comme Aristote[2], donnent pour fondement la détermination de la nature comme

[1] D. L., VII, 52 et 53. Sextus Empiricus, *adv. Math.*, VII, 479, semble entendre autrement la μετάβασις qu'il appelle ἀναλογιστική. Ménage (éd. Lond., p. 167) traduit : per reputantem et ratiocinantem transitum ἀπὸ τῶν περιπτωτικῶς πεφηνότων.

[2] Arist., *Met.*, V, 22. Trendelenburg, *Gesch. d. Kateg.*, I, p. 103, et pour les Stoïciens, Chrysippe, dans Simplicius (in Arist., *Categ.*, f° 100, Α et Δ). Steinthal, *Gesch. d. Sprachwiss.*, p. 351.

mesure : telle est l'idée de ἄχειρ. sans mains, idée qui n'a pu être conçue sans la notion préalable de l'homme, à la nature duquel il appartient d'avoir des mains. La privation se mesure donc à l'essence et en suppose la notion. C'est pour cela que la théorie de la privation ne se confond pas avec celle de l'opposition, du contraire. Malgré l'usage vicieux de la langue on ne doit pas dire que la bête est privée de raison, parce qu'il est de son essence de ne pas la posséder[1].

Chrysippe est peut-être le premier qui ait remarqué que certaines expressions négatives étaient en réalité positives, par exemple, immortel, et contenaient, comme l'ont répété Descartes et Spinoza, une véritable idée et plus d'être même que la formule positive[2].

Sextus Empiricus, résumant la théorie de la connaissance des Stoïciens ou du moins de Chrysippe, termine par ces mots : « Nos pensées viennent ou de la présence active des objets ou d'un mouvement de la raison qui a son point de départ dans les objets sensibles, mais va au delà de la notion sensible. » Et il ajoute : La coopération de la raison est partout nécessaire ;

[1] Epict., *Diss.*, I, ch. VI, 10. « Telle est l'organisation et la structure de l'entendement, τῆς διανοίας κατασκευή :

1. La faculté de recevoir une empreinte des choses sensibles, τυπούμεθα ὑπ' αὐτῶν.
2. La faculté d'abstraire, d'éliminer, ἐκλαμβάνειν καὶ ἀφαιρεῖν.
3. La faculté d'ajouter et de composer, προστιθέναι καὶ συντιθέναι.

Cicéron (*de Fin.*, III, 10) ramène à quatre sources l'origine de nos idées, déclarant qu'il suit l'avis de Diogène (le stoïcien) : Ego assentior Diogeni. Ces quatre sources sont :

1. L'*usus*, l'expérience, la pratique de la vie.
2. La *conjunctio*, ou composition, synthèse.
3. La ressemblance.
4. Le raisonnement, la réflexion, collatio rationis.

C'est par ce dernier procédé, dit-il, que nous arrivons à la notion du bien : hoc quarto, boni notitia facta est Ce n'est guère stoïcien, et il est fort possible que les mots : assentior Diogeni, ne se rapportent qu'à la définition du bien.

[2] Descartes (*Med.*, 3) cite pour exemple l'idée de l'infini, qui, malgré la forme négative, est un attribut affirmatif, de la privation ou négation duquel naît la notion de fini. Spinoza (*de Int. emendat.*, p. 448) cite les termes d'incréé, d'immortel. On en pourrait citer beaucoup d'autres, le terme logique d'ἄμεσον, le terme métaphysique d'ἀπαθής (νοῦς) par lesquels Aristote exprime des propriétés positives et essentielles.

mais la sensation ne l'est pas moins : πᾶσα νόησις ἀπὸ αἰσθήσεως ἢ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίνεται. C'est le mot même d'Aristote, et, nous l'avons plus haut montré, il s'explique, dans la théorie stoïcienne, beaucoup plus naturellement et sans aucune contradiction avec leur doctrine des idées innées. Je ne veux pourtant pas dire que les Stoïciens ont posé et surtout résolu l'obscur et profond problème de la connaissance avec une clarté et une précision suffisantes, quoiqu'ils aient presque partout jusqu'ici suivi les traces de la théorie péripatéticienne. Ce qui suit leur appartient en propre.

Les choses représentées dans l'entendement, c'est-à-dire les ἐννοήματα, n'ont ni essence ni qualités, μήτε τινὰ μήτε ποιά. Car tout être, c'est-à-dire ce qui a une essence, et toute qualité est un corps. L'objet pensé, c'est-à-dire la pensée de l'objet n'est rien de réel, parce qu'il n'est pas un corps. Ce ne sont que des visions de l'intelligence, φαντάσματα διανοίας, qui n'ont qu'une ressemblance purement apparente avec l'essence et les propriétés des choses réellement existantes [1], par exemple la représentation ou l'image d'un cheval absent. Le cheval individuel et extérieur existe ; sa représentation générale dans l'esprit n'a pas d'existence objective ; ces notions, ces représentations générales, αἱ γενικαὶ φαντασίαι, ne sont ni vraies ni fausses [2].

Les espèces proprement dites, specialissimæ, ne sont que des notions individuelles, et ne comprennent sous elles aucune autre espèce : telle est l'idée de Socrate [3]. Les autres espèces, quelque limitée qu'en soit l'extension, ne sont que des genres. Les notions spécifiques, prises dans ce sens, sont seules vraies ou fausses ; mais les genres qui en sont formés ne sont ni l'un ni l'autre, parce qu'ils n'ont pas de contenu réel. Il n'y a pas d'homme en général [4]. La notion générale est

[1] D. L., VII, 61. Stob., *Ecl.*, I, 12.
[2] Sext. Emp., *adv. Math.*, VIII, 246.
[3] D. L., VII, 61. εἰδικώτατον δὲ ἐστιν ὃ εἶδος ὃν εἶδος οὐκ ἔχει, οἷον Σωκράτης.
[4] Simplic., *in Categ.*, f° 26, b. οὔ τινα τὰ κοινά — ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὔ τις ἐστίν.

d'ordre purement logique, c'est un être de raison. L'idée spécifique est d'ordre sensible[1].

Les philosophes anciens, disent les Stoïciens, faisant allusion à Platon, appelaient ces concepts des idées, ἰδέας : car ils prétendaient que de tout ce qui tombe sous la connaissance, de tout ce à quoi correspond une notion dans l'esprit, il y a des idées ayant une existence objective, par exemple des hommes, des chevaux et en un mot de tous les êtres[2]. Zénon nie expressément que ces idées existent en elles-mêmes et par elles-mêmes : elles sont ἀνυπαρκτοί, c'est-à-dire sans réalité, sans objectivité, quoique nous puissions acquérir les notions de qualités accidentelles dont ces idées sont susceptibles et par suite leur donner des prédicats, προσηγορίας [3]. Nous nous trouvons ici en présence d'un nominalisme qui semble aussi absolu que celui des cyniques et que développe l'obscure théorie du λεκτόν.

Les Stoïciens appelaient λεκτά les choses exprimées ou susceptibles d'être exprimées, d'être transportées dans le monde extérieur par le système de signes qu'on appelle une langue[4]. Ce n'étaient pas les représentations ni les images des choses, comme on pourrait le croire : car ces images sont l'esprit même dans tel ou tel état, πῶς ἔχον ; ce sont encore moins les choses objectives que le langage chercherait à élever à l'être,

[1] Stob., *Floril.*, tom. IV, p. 236, Meineke. Χρύσιππος τὸ μὲν γενικὸν εἶδος ἠδὺ νοητὸν, τὸ δὲ εἰδικὸν καὶ προσπίπτον ἤδη αἰσθητόν.

[2] Si Chrysippe (Stob., *Floril.*, III, 66) dit que l'entendement discursif, ἡ διάνοια, qui est la faculté de ces idées générales, factices, sans objet, est la source de la raison, πηγή λόγου, il entend sans doute ici par λόγος, le raisonnement. Autrement, il formulerait le principe de l'empirisme absolu, que je ne crois ni dans sa doctrine ni dans celle de l'École. Magnès, cependant, dit également (D. L., VII, 54) que les opérations de l'acquiescement, de la κατάληψις et de la pensée pure, νόησις, ne peuvent s'accomplir sans la représentation, ἄνευ φαντασίας. C'est le mot même d'Aristote, qui n'en a pas moins exposé toute une théorie de la raison pure, de l'entendement actif.

[3] Stob., *Ecl.*, I, 12. τῶν δε πτώσεων ἃς δὴ προσηγορίας καλοῦσι τυγχάνειν.

[4] σημαινόμενα πράγματα. Ce n'étaient pas les objets réels, bien entendu. Le mot πράγματα désigne ici ce qui peut être exprimé, signifié, et qui est, comme le dit Ammonius (*de Interpr.*, f. 15, b.), intermédiaire entre la notion et l'objet, μέσον τοῦ νοήματος καὶ πράγματος.

à hypostasier ; car ces choses existent par elles-mêmes. C'est quelque chose d'intermédiaire entre la pensée et la chose, entre le sujet et l'objet. Ce sont des incorporels, vides de tout contenu réel, comme le lieu et le temps [1] ; tandis que la voix, le son de la voix qui les exprime et l'objet, τὸ τυγχάνον, sont des corps, les λεκτὰ n'ont d'existence que par la représentation de la raison, τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον, et la représentation de la raison est celle par laquelle l'objet représenté est présent à la raison [2], est susceptible d'être accepté par elle et de prendre une forme rationnelle.

Le λεκτόν n'est donc pas simplement un nom, comme le dit Ritter, *nomina rerum;* c'est au contraire ce qui est susceptible et seul est susceptible de recevoir un nom.

Ainsi ce que l'on exprime au moyen du langage ne subsiste que par la représentation rationnelle, et cette représentation intellectuelle est celle dont le représenté est susceptible d'être saisi, assimilé, transformé par la raison, λόγῳ παραστῆσαι. Il y a donc lieu de distinguer dans l'opération de la connaissance : 1° L'objet ; 2. le sujet, l'esprit ; 3. la pensée qu'il se forme de l'objet et qui n'est qu'un état de lui-même, 4. le λεκτόν, et 5. le mot qui en est le signe proféré par la voix.

Que peut être, dans ces conditions, le λεκτόν, si ce n'est l'espèce intelligible de la scolastique, n'ayant même pas, comme les concepts du conceptualisme une substantialité comme forme subjective, comme subjectivité. Leur être apparent n'est qu'une illusion produite par le langage ; ils ne sont ni la réalité phénoménale saisie par l'esprit, ni la forme de l'esprit qui la saisit ou la représentation qu'il s'en donne, ni le mot qui l'exprime.

C'est, j'imagine [3], l'idée du mot, le concept incorporel,

[1] Sext. Emp., *adv. Math.*, VIII, 11.

[2] Id., *id.*, VIII, 70. λεκτὸν δὲ ὑπάρχειν τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον.... λογικὴν δὲ φαντασίαν καθ'ἣν τὸ φαντασθὲν ἔστι λόγῳ παραστῆσαι. Quum id quod per eam est apprehensum ratione licet ostendere. Conf. D. L., VII, 63.

[3] Sextus Empiricus, *adv. Math.*, VIII, 262, nous apprend qu'entre les Stoïciens mêmes

insubstantiel, créé par l'esprit et projeté par lui, auquel il impose un nom, et qui flotte, comme dit Ammonius, dans la région nuageuse et indécise des entités métaphysiques entre l'objet et la pensée. Incorporel le λεκτόν n'a qu'une ombre d'existence, et cependant il joue un rôle considérable et prédominant dans la science, même dans la science de la vie, puisque c'est lui et lui seul qui est susceptible d'être vrai ou faux : contradiction manifeste que ne semblent pas avoir aperçue les Stoïciens, puisqu'ils ne songent pas à la résoudre, et qu'il n'y a, dans leur système, rien qui permette de la résoudre pour eux. Les Mégariques avaient déjà soutenu que les idées étaient des formes vides de contenu, mais sous lesquelles néanmoins nous sommes contraints de concevoir les choses et de les dénommer. Mais du moins ils les entendaient comme des formes de l'esprit et leur laissaient ainsi une réalité subjective que supprime la théorie stoïcienne.

A cette théorie des λεκτά les Stoïciens rattachaient leur doctrine logique et leur doctrine grammaticale, qui d'ailleurs, par suite de leur conception psychologique, étaient intimement mêlées l'une à l'autre.

Les λεκτά sont aux mots ce que le jugement interne, ὁ λόγος ἐνδιάθετος, est à la proposition qui le formule, ὁ λόγος προφορικός. L'idée et le langage ne sont que les deux faces d'un même phénomène psychique[1]. Des λεκτά les uns sont complets et se suffisent à eux-mêmes, αὐτοτελῆ : aux autres il manque quelque chose, ἐλλιπῆ. On reconnaît qu'ils sont incomplets lorsque l'énonciation, ἐκφορά, n'a pas tous ses termes ; par exemple : γράφει, auquel le sujet manque, correspond à un λεκτὸν incomplet.

le débat était vif et interminable sur l'ὕπαρξις des λεκτά. Simplicius (*in Categ.*, f° 3) donnait ce nom aux pensées, τὰ δὲ λεγόμενα καὶ λεκτὰ, τὰ ἐννοήματα, et définit le λεκτὸν comme le νόημα : φάντασμα διανοίας λογικοῦ ζώου. Philopon (*in Anal. Pr.*, Sch. Ar., 170, a. 2) donne le nom de τυγχάνοντα aux objets extérieurs ; d'ἐκφορικὰ aux pensées, de λεκτὰ aux mots. C'est manifestement une erreur, au moins en ce qui concerne les deux derniers.

[1] Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.*, I, ch. 14, 65.

Dans la classe des λεκτὰ αὐτοτελῆ il faut placer les propositions catégoriques, ἀξιώματα, les syllogismes, les interrogations et les questions [1], et suivant Philon [2] les imprécatifs et les adjuratifs, ἀρατικὰ καὶ ὁρκικά.

Dans la classe des ἐλλιπῆ λεκτά se placent les prédicats, κατηγορήματα. Le prédicat est ce qui est affirmé de quelque chose, ou une *chose* [3] composée qui est dite d'un individu ou de plusieurs, ou encore un λεκτὸν ἐλλιπές formé d'un nom au nominatif, propre et prêt à constituer une proposition catégorique. Des prédicats, confondus ici avec les verbes mêmes [4], les uns sont accidentels, les autres essentiels [5]; les uns sont directs, ὀρθά, et ne se construisent qu'avec un seul des cas obliques pour former une proposition, les autres sont ὕπτια et sont construits à la forme passive; il en est qui ne sont ni l'un ni l'autre : ce sont les modes de l'infinitif; il en est enfin qui sont réfléchis, ἀντιπεπονθότα : ce sont ceux qui, avec la forme passive, ne sont pas passifs.

L'ἀξίωμα est ce qui est vrai ou faux, ou une chose complète qui par elle-même exprime un sens, comme : il fait jour, Dion se promène. Ce nom lui vient de ce que celui qui parle estime ou nie que la chose soit. Car celui qui dit : il fait jour, semble estimer, juger, ἀξιοῦν δοκεῖ, que réellement il fait jour, et s'il est réellement jour, la proposition est vraie ; sinon elle est fausse.

[1] D. L., VII, 63.

[2] Le Juif, *de Agricult.*, p. 161.

[3] Comme en latin le mot *res* opposé à verba, le mot πρᾶγμα désigne ici cette entité métaphysique, cet être de raison, placé entre l'esprit qui le conçoit et le mot qui l'exprime.

[4] Et avec raison; la notion verbale, l'idée de l'action et du mouvement est enfermée dans le prédicat. L'analyse des Stoïciens est faite à un point de vue différent de celui où se place la grammaire philosophique de nos jours. Nous plaçons la causalité et le mouvement dans les verbes, et le produit de cette causalité, le repos de ce mouvement dans les noms qui, naturellement, en sont dérivés. Pour les Stoïciens, le prédicat étant un concept vide de réalité ne saurait contenir de causalité ; au contraire, il est un effet, ου αἴτιον (Stob., *Ecl.*, I, 336) et l'effet d'une réalité corporelle, soit de l'esprit qui le crée, soit de l'objet extérieur, τὸ τυγχάνον, qui s'imprime dans l'esprit. Les Stoïciens n'ont pas cependant tout à fait tort, car le prédicat n'est pas vraiment un verbe ; c'est un nom attributif et il y manque la notion du temps.

[5] Je complète le passage mutilé.

Le jugement, l'interrogation, l'impératif, l'adjuratif, l'imprécatif, le conditionnel, l'interpellatif sont des λεκτά dont les différences ne relèvent pour la plupart que de la grammaire, et sur lesquelles il n'est pas de mon sujet d'entrer. Ce que je viens d'en dire suffit pour montrer combien peu claire et peu précise était pour les Stoïciens la notion de ces λεκτά, qui tombent presque inévitablement dans la notion des mots et dont la théorie finit par se confondre avec les théories grammaticales. Il est certain qu'il y a entre les catégories logiques et psychologiques, et les catégories grammaticales non seulement un parallélisme extérieur, mais un lien réel, un accord intime, par exemple entre le nominatif et le sujet ou la chose, entre le verbe ou prédicat et la propriété essentielle ou accidentelle : néanmoins c'est une idée fausse de vouloir absolument déduire les formes du langage de la logique pure. Les langues ont leur logique à elles.

Les catégories que les Stoïciens appelaient τὰ γενικώτατα, les genres généralissimes, ne semblent pas être pour eux des idées *factices*, produit de l'élaboration, par la raison, des notions et représentations empiriques : elles paraissent être à leurs yeux des notions *a priori*, des anticipations universelles données avec la raison qui n'en est que le système complet. Visiblement empruntées à Aristote, mais réduites au nombre de quatre, elles diffèrent des catégories de l'école péripatéticienne en ce qu'au lieu d'être coordonnées, mises sur le même plan de généralité et de nécessité, elles sont subordonnées les unes aux autres, et toutes au genre généralissime qui n'a pas de genre au-dessus de lui.

Ce genre suprême était, suivant les uns, l'être même, τὸ ὄν, suivant les autres le *quelque chose*, τί, qui serait alors le genre de l'être [1]. Dans cette dernière hypothèse, le quelque chose est

[1] Plot., *Enn.*, VI, I, 25. κοινόν τι καὶ ἐπὶ πάντων ἓν γένος λαμβάνουσι. Alex. Aphrod., *in Top.*, Sch. Arist., 278, b. 20. τὸ τί οἱ ἀπὸ Στοᾶς γένος τοῦ ὄντος τιθέναι. Id., *in Categ.*, f. 153. τὶ, πτῶσις ἀόριστος. Sen., *Ep.*, 58. Primum genus Stoïcis quibusdam videtur *quid*.

corporel ou incorporel ; le corporel est ; l'incorporel n'a pas d'être. Le quelque chose se divise en quatre espèces : 1. Le substrat, l'essence, τὸ ὑποκείμενον ; 2. la propriété, τὸ ποιόν ; 3. la manière d'être, τὸ πὼς ἔχον ; 4. la relation, τὸ πρός τι πὼς ἔχον[1].

On voit que cette succession forme série et que la catégorie qui suit suppose toujours celle qui la précède et qui la contient. Cet essai de déduction rationnelle des catégories n'est pas autrement expliqué.

Nous venons de voir que c'est dans les λεκτά ou dans le jugement, ἀξίωμα, qui en est la forme logique la plus générale que réside le vrai et le faux. Il n'est pas facile de concilier cette assertion avec la théorie des Stoïciens sur le faux et le vrai, sur l'erreur et la vérité.

Si Plutarque dit : d'après les Stoïciens, les sensations sont toutes vraies, tandis que les représentations sont ou vraies ou fausses, il faut croire qu'il entend par sensation l'impression pure, sensible, la conscience confuse qu'en prend l'âme avant d'agir ou de réagir sur elle, de l'accepter ou de la refuser[2]. Sextus, en effet, affirme que les Stoïciens soutenaient qu'il y a parmi les sensibles, comme parmi les intelligibles, des vrais et des faux, τὰ μὲν ἀληθῆ, τὰ δὲ ψευδῆ[3], et que la sensation peut mentir[4], ou même être vide de contenu[5]. Mais il s'agit ici bien évidemment d'une représentation,

[1] Simplic., *in Categ.*, f. 16. Conf. Trendelenburg, *Histor. Beitr.*, I, p. 219.
[2] Plut., *Pl. Phil.*, III, 9.
[3] *Adv. Math.*, VIII, 10. *Id.*, VIII, 67, 185, 213, 355.
[4] *Id.*, 185. ψευδομένης περὶ αὐτῶν τῆς αἰσθήσεως.
[5] Au lieu de ψευδομένης, Sextus se sert (*id.*, 213) de κενοπαθούσης, suivant un terme familier aux Stoïciens qui appelaient κενοπάθημα le διάκενος ἑλκυσμός, ou διάκενος φαντασία (*Id.*, VIII, 67). Sextus ajoute que si les Stoïciens posent cette différence entre les représentations, ils ne peuvent pas dire d'où elle provient, ni comment on la reconnaît. Epictète, en effet, semble se borner à établir (*Diss.*, I, ch. 27, 1) que nos représentations se produisent de quatre façons dont deux peuvent être fausses : 1. Ou bien les choses existent, et il nous paraît qu'elles existent ; 2. Ou bien elles n'existent pas et il ne nous paraît pas qu'elles existent ; 3. Ou bien elles existent et il ne nous paraît pas qu'elles existent ; 4. Ou bien enfin elles n'existent pas, et il nous paraît qu'elles existent.

διάκενος φαντασία, c'est-à-dire de l'opinion que la raison se forme des choses à la suite de l'impression sensible. Celle-là peut être fausse comme être vraie. Seulement les perceptions sensibles ne sont pas vraies immédiatement, ἐξ εὐθείας, c'est-à-dire nous ne saisissons pas immédiatement, directement qu'elles sont vraies. Pour le comprendre il faut une opération de la raison qui consiste à les rapporter, à les mettre en rapport, κατ'ἀναφοράν, avec les intelligibles qui y correspondent. Car le vrai est τὸ ὑπάρχον, la réalité de la conception, et s'oppose contradictoirement à quelque chose qui n'a pas cette sorte de réalité [1] ; le faux est ce qui n'a pas cette réalité et qui n'a pas d'opposé contradictoire. Il ne faut pas confondre l'ὑπάρχον avec le τυγχάνον, le ὑποκείμενον, l'objet extérieur quelconque. Il s'agit dans cette réalité conceptuelle du jugement qui est un incorporel, et par suite un intelligible. C'est ce jugement, quand il est vrai, qui est réel, ὃ ὑπάρχει. Mais qu'est-ce que cette sorte de réalité, demande avec raison Sextus Empiricus [2] ? C'est, répondent-ils, ce qui meut la représentation compréhensive, καταληπτικὴ φαντασία, c'est-à-dire celle que produit l'esprit quand il a conscience d'avoir saisi, empoigné son objet ; mais quand on leur demande d'autre part ce que c'est que la représentation compréhensive, les Stoïciens nous renvoient à l'ὑπάρχον, que nous ne connaissons pas davantage, et répondent que c'est celle qui est opérée par l'ὑπάρχον, en tant qu'ὑπάρχον : cercle manifestement vicieux où l'on définit tour à tour chacune des notions par l'autre, δι' ἀλλήλων [3].

Il ne faut pas confondre le vrai avec la vérité, ni le faux avec l'erreur ; ils diffèrent d'abord par leur mode d'être, οὐσία ; le vrai est incorporel ; car le vrai est un jugement, le juge-

[1] Sext. Emp., *adv. Math.*, VIII, 10, 85, 88 ; *adv. Eth.*, 220.
[2] Id., VIII, 85.
[3] Sext. Emp., *adv. Math.*, VIII, 86. Toute cette théorie divisait profondément les Stoïciens dont les uns soutenaient que le vrai et le faux sont relatifs aux choses mêmes, περὶ τὰ σημαινόμενα ; les autres, au langage, περὶ τῇ φώνῃ, les autres au mouvement de la pensée, περὶ τῇ κινήσει τῆς διανοίας.

ment est un λεκτόν, et le λεκτόν est incorporel ; la vérité au contraire est un corps ; car elle est la science qui affirme les choses vraies ; or toute science n'est que l'ἡγεμονικόν même, dans un certain état ou plutôt dans une certaine habitude, πώς ἔχον. Or l'ἡγεμονικόν est un Pneuma, et le Pneuma est un corps [1].

Ils diffèrent en outre par leurs propriétés essentielles et constitutives, συστάσει ; le vrai est quelque chose d'un en espèce, de simple par nature, comme ces jugements : il fait jour ; je discute [2]. La vérité, en tant que science, est un composé, un ensemble, un système de plusieurs choses vraies [3].

Ils diffèrent enfin par la puissance, δυνάμει, car la vérité enveloppe la science et le vrai ne la contient pas absolument ni nécessairement. C'est pourquoi le sage seul possède la vérité, tandis que le méchant, le fou, l'insensé peuvent avoir des idées vraies. Il résulte de là que le sage peut dire des choses fausses sans cesser de posséder la vérité, et que l'insensé, sans la posséder, peut dire des choses vraies [4]. La vérité est donc une disposition générale saine [5], une habitude constante, une possession certaine et organisée de toutes les choses vraies ; le vrai est un jugement toujours particulier sur des choses toujours particulières.

Maintenant que nous savons ce qu'est la vérité et le vrai, l'erreur et le faux, il nous reste à rechercher d'où ils viennent, les uns et les autres. D'abord, en s'en tenant à la distinction subtile [6] des Stoïciens, il n'y a pas lieu en ce qui concerne la vérité et l'erreur, de poser même la question, ou du moins la

[1] Id , *id.*, VII, 38.
[2] Id., *id.*, 38. μονοειδές τι καὶ ἁπλοῦν τὴν φύσιν.
[3] συστηματική... πλειόνων ἄθροισμα. *Pyrrh. Hyp.*, II, 81 et 84. σύστημα τῆς τῶν ἀληθῶν γνώσεως.
[4] Id., *adv. Math* , VII, 43. ψεῦδος μέν τι λέγει, οὐ ψεύδεται δέ.
[5] Id., *id.* ἀπὸ ἀστείας διαθέσεως, 45. ἀπὸ ἀστείας γνώμης, bono animo.
[6] Si subtile que je demande la liberté de n'en pas tenir toujours compte dans l'analyse qui va suivre, où j'emploierai peut-être quelquefois le mot erreur dans le sens de faux ; personne ne s'y trompera.

question se résout d'elle-même. La vérité vient de la vertu de l'âme; l'erreur vient du mal de l'âme, τὸ μὲν ἀπὸ ἀστείας γνώμης, τὸ δὲ (ψεύδεσθαι) ἀπὸ πονηρᾶς[1].

La question de l'origine de l'erreur est donc la même question que l'origine du mal, et trouvera sa solution dans la psychologie morale.

Mais le problème se pose en ce qui concerne le vrai et le faux, puisque, suivant les Stoïciens, l'âme étant naturellement faite pour adhérer au vrai, on n'a pas à se demander pourquoi elle y adhère, puisque c'est sa nature même[2]. Il s'agit donc uniquement de savoir d'où vient le faux dans nos représentations, et le problème est particulièrement difficile à résoudre pour les Stoïciens, s'ils ne veulent pas résister à la logique interne de leurs principes psychologiques. Ils ne paraissent même pas s'être posé avec clarté et précision la question. Elle renferme pour eux, en effet, une sorte de contradiction. Tous les faits psychologiques, les sensations, les représentations, les actes volontaires, se ramènent à l'ἡγεμονικόν, c'est-à-dire à la raison. Or les ἄλογοι κρίσεις, les décisions et jugements contraires à la volonté, d'où naissent les passions, les ἄλογοι ὁρμαί, les mouvements spontanés, les tendances naturelles à l'acte sont des renversements de la raison et en même temps son œuvre et ses manifestations.

Comment cela peut-il se faire puisque la raison est naturellement portée à la vérité comme à la vertu [3], puisque c'est la nature même qui nous a donné les règles et les mesures pour connaître le vrai comme pour connaître le bien [4], et puisqu'enfin la raison est seule et absolument maîtresse d'elle-même, se règle et se dirige, se construit pour ainsi dire comme elle le veut et l'entend? Il n'y a rien de plus puis-

[1] Id., *id.*, l. l.
[2] Epict., *Diss.*, III, ch. 3.
[3] Epict., *Diss.*, l. IV, ch. 10, 3. τὸν φυσικὸν κανόνα.
[4] Id., *id.*, ch. 20, 21. μέτρα καὶ κανόνας.

sant en l'homme que la puissance de choisir et de se déterminer[1]. L'erreur et la faute viennent de la raison et ne peuvent pas s'expliquer par la raison, à moins qu'il n'y ait dans la raison même un principe contraire à la raison, et par conséquent différent d'elle.

Les Académiciens et Galien[2] avaient beau jeu pour attaquer les Stoïciens, et les obliger à reconnaître avec eux que l'homme n'est pas un être simple mais un être double, un être composé et composé de contraires, que l'erreur et les passions viennent en lui d'un principe différent en essence de la raison et même contraire à la raison[3].

Les fragments des documents originaux ni les renseignements des historiens ne nous permettent pas de reconstituer avec quelque développement et quelque certitude leur manière de concevoir l'origine de l'erreur. Ils n'ont jamais, sauf Posidonius, abandonné leur principe de l'unité absolue de l'âme, de l'ἡγεμονικόν qui en est le centre et le foyer, et qui est réellement présent et agissant dans tous les modes de l'activité humaine. Ils admettent que la volonté peut être inclinée par les passions, mais ils soutiennent comme Spinoza que, malgré leur puissance violente, elle correspond ou peut correspondre à la connaissance vraie. Il y a plus : l'orage des passions naît lui-même des représentations, qui bien qu'élaborées par la raison, troublent la raison, quand l'élément pathologique

[1] Epict., *Diss.*, II, ch. 23, 16, 19. προαίρεσιν δὲ τί ἐμποδίζειν πέφυκεν? ἀπροαίρετον οὐδέν.

[2] Dans son long traité : *de Hippocr. et Platon. Dogmatibus*.

[3] Plut., *adv. Stoïc.*, 44, 4. δύο ἡμῶν ἕκαστός ἐστιν. Id., *de Virt. Mor.*, 3. διττοῦ πεφυκότος ἑκάστου καὶ σύνθετος. *Id.*, II. διττοῦ πεφυκότος ἑκάστου καὶ τὸ μὲν χεῖρον ἐν ἑαυτῷ, τὸ δὲ βέλτιον ἔχοντος. C'est la formule, sur laquelle a tant insisté Maine de Biran, qui cite à chaque instant la maxime de Boerhaave (*de Morbis nervorum*) : « Homo duplex in humanitate, simplex in vitalitate », c'est-à-dire quand l'être ne se montre qu'avec le caractère de vivant, il reste simple ; sa conscience se borne à sentir l'unité de son être dans toutes les parties qui le constituent ; quand il se manifeste comme un être humain, il se dédouble, et à la conscience de son unité s'ajoute la conscience de son identité, la conscience qu'il reste le même dans la succession des moments de la durée qui composent son existence totale, et jusqu'à la fin de cette durée.

est trop puissant[1]. La passion n'est elle-même qu'une représentation, un jugement, τί ἄλλο ἐστὶν ἢ φαντασία[2]. L'explosion des états affectifs de l'âme s'explique par l'état des représentations qui les accompagnent ou les précèdent, et le caractère de ces représentations est d'être une opinion faible, ἀσθένης ὑπόληψις ou δόξα. Dans l'erreur morale, à cette conception faible se mêle encore toute vive et toute fraîche la représentation d'un bien ou d'un mal, ou de ce que nous concevons comme tel. La faute, ἁμαρτία, n'est ainsi qu'un mouvement de l'âme qui dépasse la mesure de la nature et se dérobe à la domination de la raison[3]. Toute erreur morale renferme une faute de raisonnement, une contradiction[4].

Mais toutes les erreurs ne sont pas d'ordre pratique, d'ordre moral; il en est de purement intellectuelles, de purement logiques, comme les erreurs de calcul : celles-ci viennent-elles donc également, comme l'enseignera Mallebranche[5], d'une cause morale, d'une corruption de la volonté? Épictète semble le dire : après avoir affirmé que la nature donne à la raison la règle et la mesure pour connaître la vérité, il limite cette proposition à l'âme du sage; car chez le méchant la raison est ἄκριτος, ἀβέβαιος, ἄπιστος; elle a perdu toute autorité, toute certitude, toute faculté de juger, parce qu'elle s'est laissé vaincre par des représentations contradictoires[6]; au lieu de conserver son indépendance, elle s'est soumise à des influences étrangères qui ont altéré et troublé son jugement[7]. C'est parce que nous sommes tous méchants que nous sommes tous sujets à l'erreur, c'est-à-dire que nous

[1] Epict., *Diss.*, II, ch. 17, 29. ὁ χείμων... φαντασίαι ἰσχυραὶ ἐκκρουστικαὶ τοῦ λόγου. Plut., *de Virt. Mor.*, 10. τὰ ἐπιγιγνόμενα.
[2] Epict., *id.*, id.
[3] ὁρμὴ πλεονάζουσα ἄλογος ou ἀπειθὴς λόγῳ.
[4] Epict., *Diss.*, II, 26, 1. μάχην περιέχει.
[5] *Rech. d. l. Vérité*, I, ch. 2. « C'est la volonté seule qui juge véritablement en acquiesçant (συγκατάθεσις) à ce que l'entendement lui représente et en s'y reposant volontairement, et ainsi c'est elle seule qui nous jette dans l'erreur.
[6] Epict., *Diss.*, II, 22, 23. ἄλλοθ'ὑπ'ἄλλαις φαντασίαις νικώμενον.
[7] Gal., t. V, p. 463.

avons tous et que nous accueillons comme vraies des représentations fausses [1]. Si toute faute morale renferme une contradiction logique, on peut convertir la proposition et dire que toute erreur, toute ignorance, toute contradiction remferme une faute morale.

C'est encore ce que confirme Sextus Empiricus : « Les représentations qui ne sont pas vraies sont celles qui nous arrivent par suite d'un état pathologique, κατὰ πάθος. Elles ne sont pas vraies, parce qu'elles ne sont pas cataleptiques [2], et au contraire sont acataleptiques, ἀκατάληπτος, c'est-à-dire que ou bien elles ne saisissent aucun objet même purement intelligible, parce qu'il n'y en a pas devant l'esprit, τὴν μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος : elles embrassent le vide ; ou bien elles ne le saisissent pas tel qu'il est en lui-même, ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος μὲν, μὴ κατ' αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον. Le caractère des représentations fausses est de n'être ni distinctes ni claires [3]. Ce sont des représentations qui viennent du dehors, ἔξωθεν, c'est-à-dire sans une coopération, une réaction suffisante de la raison, avec un consentement trop faible de la faculté interne, qui sont nées pour ainsi dire du hasard, comme celles des fous et des maniaques. Aussi ceux même qui les voient apparaître souvent sont fort incertains à leur égard, et ne leur accordent pas leur consentement [4]. Le caractère de la représentation fausse est ici l'inconstance dans l'affirmation et la contradiction des opinions que le sujet se forme par rapport au même objet.

L'être raisonnable, l'homme a pour nature de se servir en toutes choses de la raison et d'être gouverné par elle, et cependant il arrive souvent que nous la méconnaissons et que nous sommes entraînés à l'erreur par une force violente

[1] Plut., *Stoïc. Rep.*, 13. ἡμᾶς δὲ φαύλους ὄντας συγκατατίθεσθαι ταῖς τοιαύταις φαντασίαις.

[2] Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 247.

[3] D. L., VII, 46. μὴ τρανῆ μήδ' ἔκτυπον.

[4] Sext.. Emp, *adv. Math.*, VII, 247. οὐδὲ βεβαιοῦνται περὶ αὐτῆς πολλακὶς... οὐδὲ συγκατατίθενται αὐτῇ.

supérieure à la raison, et par conséquent à notre nature même [1].

De toutes ces explications, dont le caractère souvent contradictoire ne peut échapper à la critique, il paraît résulter en dernière analyse que si la raison est parfois trompée par la volonté, la volonté parfois trompée par l'entendement, c'est que l'ἡγεμονικόν, qui est à la fois et d'une façon inséparable, volonté et entendement, est faible, bien que sa nature soit d'être une force. L'erreur vient de ce que la raison se tourne contre elle-même, se confond et se fausse elle-même [2]. La raison peut donc être faible, et sa faiblesse se manifeste dans la faiblesse de l'acte volontaire et libre par lequel elle accepte ou repousse les représentations qui s'offrent à elle [3]. Car toute représentation, faible ou forte, exige un acte de volontaire acquiescement [4], et quand la

[1] βιαιοτέρα φορά. Gal., t. V, p. 336. Plut., *de Virt. Mor.*, 10.

[2] Epict., *Diss.*, II, ch. 23, 18. αὐτὴ δ'ἑαυτὴν διαστραφεῖσα.

[3] Stob., *Ecl.*, II, 168. La δόξα est une συγκατάθεσις faible.

[4] Cic., *Acad. Post.*, I, 11. Assensionem animorum quam esse vult *in nobis positam* et *voluntariam*. Mais cette liberté était loin d'être absolue, au moins pour tous les Stoïciens. « L'âme ne se tourne pas toute seule vers la vérité ou vers l'erreur (Plut., *de An.*, οὐχ ἡ ψυχὴ τρέπει ἑαυτὴν εἰς τὴν τῶν πραγμάτων κατάληψιν ἢ ἀπάτην). Elle est inclinée par les impressions des choses en elle, impressions qui ne sont pas volontaires. Aussi admettaient-ils que les sens nous trompent souvent. (Cic., *Acad.*, II, 31). Stoïci... multa falsa esse dicunt, longeque aliter se habere ac sensibus videantur. Cic., *de Fat.*, 17. « Chrysippe a voulu se poser comme arbitre entre les deux parties (le libre arbitre et le déterminisme absolu). Ceux qui rapportaient toutes choses au fatum, soutenaient que les *assensiones* sont nécessitées et forcées ; les autres exemptaient ces actes du fatum et niaient qu'on put les y soumettre et les soustraire en même temps à la nécessité ». « Chrysippe rejetait la nécessité et voulait toutefois que rien n'arrivât sans cause préexistante. Il distinguait, à cet effet, deux espèces de causes, et niait la nécessité en gardant la fatalité ». Les causes primitives et parfaites qui sont données avec le caractère de chaque être, le caractère de chaque homme, se développent en lui spontanément, sans lui faire sentir de contrainte, mais n'en restent pas moins déterminées. On peut les considérer comme en notre pouvoir, ἐφ'ἡμῖν, puisqu'elles sont nous-même. La cause est en nous, est nous-même. Quand on dit que tout est produit fatalement par des causes antécédentes, on veut parler des causes externes, coactives, prochaines, qui ne sont pas en notre pouvoir. M. Renouvier (*Critiq. phil.*, 5 février 1880, n. 1, p. 3) a parfaitement montré que cette subtilité ne sert pas à sauver le libre arbitre et la responsabilité ; car elle ne supprime pas la prédétermination. Notre nature est pour nous-même, par suite de l'enchaînement des causes qui l'ont produite, une fatalité. Nos actes sont toujours nécessaires ; car là il y a toujours une détermination anticipée et une certitude de

raison donne aux représentations son consentement avec indifférence, paresse ou précipitation, avant de les rapporter à cette règle intérieure, à cette mesure que nous portons en nous-même, elle tombe dans l'erreur [1]. C'est ici le lieu de faire connaître avec plus de développements, la théorie sur la nature de l'acte psychologique que les Stoïciens appellent d'un nom technique qui leur est propre, la συγκατάθεσις.

Dans un livre récent, et dont je n'ai eu connaissance qu'au cours de l'impression de mon propre ouvrage [2], M. L. Stein soutient d'une part que la συγκατάθεσις n'est pour les Stoïciens autre chose que le *jugement*, et d'autre part qu'elle est la formule du libre arbitre. Je ne puis admettre que sous réserve et dans certaines limites cette double interprétation assez divergente en elle-même.

La première affirmation renferme une confusion, la confusion du jugement logique, κρίσις, ἀξίωμα, avec la décision, après examen, de la raison qui se fait juge de la vérité de ce jugement, de la réalité de ce qu'il affirme. Le lien d'un prédicat avec un sujet n'est pas toujours précédé d'un pareil examen, n'est pas

tous les futurs. La fatalité s'étend, en effet, aux actes de l'esprit. « De toute éternité évolue le vrai qui est toujours vrai ; car rien ne se fait qui n'ait été futur, et rien non plus n'est futur que ce dont la nature renferme les causes efficientes et suffisantes pour le produire. » Cic., *de Div.*, I, 125. Chrysippe avait écrit un traité en six livres intitulé : κατὰ τῆς Συνηθείας, D. L., VII, 184, où il examinait les idées et les jugements que l'habitude nous fait considérer comme vrais, et qui, souvent, ne le sont pas, et où il essayait de faire le départ entre les uns et les autres, tout en acceptant en général l'autorité de la sensation, πολλὰ τῇ αἰσθήσει παραλιπών. Plut., *de Comm. Not.*, I, 5. *Stoïc. Rep.*, X, 5 et 6. D. L., VII, 184. Κατὰ τῆς συνηθείας καὶ ὑπὲρ αὐτῆς ἐπεχείρησε. Conf. Pascal : « Qu'est-ce que nos principes naturels, sinon nos principes accoutumés, et dans les enfants, ceux qu'ils ont reçus de *la coutume* de leurs pères, comme la chasse dans les animaux », et si on lui objecte que la coutume pouvant détruire ou modifier les sentiments *naturels*, il faut bien reconnaître leur origine naturelle, c'est-à-dire admettre *une nature*. « J'ai bien peur, répond-il, que cette nature ne soit elle-même une première coutume comme la coutume est une seconde nature ». Cette vue sceptique, où il est facile de voir en germe le principe de la théorie qui explique nos sentiments les plus instinctifs par l'habitude et l'hérédité, est l'opposé contradictoire du stoïcisme qui pose en premier principe l'existence d'une *nature*.

[1] Epict., *Diss.*, IV, ch. 10, 3. μὴ πρὸ τοῦ ἄγειν τὸν φυσικὸν κανόνα, προεπήδα ἐν τῷ συγκατάθεσθαι.

[2] *Die Psychologie der Stoa*, par Ludw. Stein, 2 vol. 1888, Berlin.

toujours accompagné d'une pareille décision de l'âme. La plupart du temps c'est un mécanisme psychologique qui opère inconsciemment ces combinaisons. Nos pensées nous arrivent en bloc, et c'est une analyse qui nous permet d'y reconnaître les deux éléments dont l'unité constitue le jugement.

Mais ces jugements, non pas tous mais la plupart, paraissent ou peuvent paraître devant le tribunal de la raison, qui examine et juge si le rapport affirmé est conforme à la vérité des choses, si les objets ou propriétés dont chacun est représenté dans l'esprit par une image particulière est conforme à l'objet réel d'où elle émane, s'il y a même un objet qui y corresponde, si enfin il n'est pas contradictoire soit à d'autres représentations soit aux principes même de la raison et aux idées nécessaires et universelles qui la composent. Quand toutes ces conditions sont ou lui paraissent remplies, la raison prononce, κρίσις, elle approuve, elle consent, συγκατάθεσις, et par ce consentement elle s'approprie le jugement, elle se l'assimile, s'en empare, s'en saisit, en un mot, le comprend, καταλαμβάνεται.

La κατάληψις est liée ainsi intimement à la συγκατάθεσις, et toutes deux sont des actes, ou des espèces d'actes[1], et en même temps des états particuliers de la raison, sont des moments de l'acte psychologique constitutif de la connaissance dans toutes ses formes, sensation, opinion, croyance, science[2]? Il importe d'insister sur ce point que ces acquiescements de la conscience ont pour résultat de transformer en connaissances vérifiées, examinées, contrôlées les représentations de l'esprit[3]. Ils ne portent pas sur les impressions

[1] Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 237. ἐνέργειαί τινες, et en même temps des ἑτεροιώσεις de l'ἡγεμονικόν.

[2] Clem. Al., *Str.*, II, 384. πᾶσα οὖν δόξα, καὶ κρίσις, καὶ ὑπόληψις, καὶ μάθησις... συγκατάθεσις. Stob., *Serm.*, Append. XX, 15. πᾶσαν αἴσθησιν συγκατάθεσιν καὶ κατάληψιν. Il faut ajouter : et des moments de notre vie active et pratique. Sen., *Ep.*, 113, 18. Omne rationale animal nihil *agit* nisi primum *specie* alicujus rei irritatum est, deinde *impetum capit* (ὁρμή) deinde *assensio* confirmavit hunc impetum.

[3] A. Gell., *N. Att.*, XIX, 1. Probationes autem quas συγκαταθέσεις vocant, quibus eadem *visa noscuntur* ac *dijudicantur*.

sensibles en tant que telles, ni sur les notions *a priori* universelles et nécessaires qui nous sont données par la nature, bien qu'elles aient besoin, pour arriver à leur plein développement dans la conscience, que l'être doué de la raison ait atteint une certaine période de sa constitution physique. La συγκατάθεσις ne peut porter que sur les représentations liées dans les jugements, soit particulières, soit générales, produits de la raison discursive, qui analyse, synthétise ou subsume les faits particuliers sous les idées générales. Elle semble même envelopper comme moment le doute ; l'âme ne peut concentrer sa tension sur l'objet, quelqu'il soit, qui se présente à elle si sa réalité, si sa vérité ne lui paraît pas en quelque mesure douteuse, si le contraire lui paraît impossible. Lorsque la force ou la violence des représentations est telle qu'elles entrent toutes seules et triomphantes dans l'esprit, on ne peut plus dire qu'il y acquiesce : il y cède, εἴξις [1]. Si l'on maintient *partout* la puissance réelle de la συγκατάθεσις, c'est implicitement maintenir à l'esprit la puissance réelle d'un doute universel, d'un doute méthodique bien entendu et qui ne peut atteindre la raison et les idées qui la constituent. Cette notion du doute voulu ou réel qui semble la condition et la cause de la concentration de l'esprit et de l'acquiescement, est, en d'autres termes, assez clairement décrit par Épictète : « Il ne faut accueillir *aucune* représentation sans l'avoir *examinée* et *vérifiée;* il faut à chacune, avant de l'admettre dans notre esprit, avant de consentir à l'y recevoir, il faut demander pour ainsi dire le mot d'ordre, συνθήματα, c'est-à-dire l'ensemble des signes dont la nature a marqué les représentations vraies [2]. »

Il est certain que c'est une vue psychologique très juste et très profonde qui a inspiré aux Stoïciens la théorie originale de la συγκατάθεσις. L'attention, qui est évidemment et sans

[1] D. L., VII, 51. μετ'εἴξεως καὶ συγκαταθέσεως.
[2] Epict., *Diss.*, III, 13, § 15. ὃ δεῖ παραδεχθησομένην ἔχειν φαντασίαν.

jeu de mots, une tension de l'âme[1], est une concentration qui, comme la conscience, implique un effort : c'est une condition du consentement de l'esprit aux représentations et il n'est pas contestable que l'attention ne soit ou un acte de volonté, ou ne dépende de la volonté. L'âme est libre de tendre énergiquement son attention, de la relâcher, de la distraire, de la diriger où elle veut, et si elle veut et dans la mesure où elle veut. Il y a plus : elle peut se porter vers les représentations avec complaisance, avec plus ou moins de complaisance, avec passion même et s'en détourner avec plus ou moins d'énergie. L'acquiescement qui suit ce mouvement est libre ou passionné[2] comme lui, et les Stoïciens n'ont pas tort de répéter qu'il dépend de nous[3]. C'est un acte de foi, dit Clément d'Alexandrie, οὐδὲν ἄλλο ἢ πίστις[4] : sans doute, mais un acte de foi, de confiance de la raison en elle-même, qu'elle accomplit volontairement mais que volontairement aussi elle limite et mesure. « Qui peut, dit Épictète[5], nous contraindre à consentir à une représentation qui nous paraît fausse, qui peut nous contraindre à ne pas consentir à une représentation qui nous paraît vraie ? » Mais là même est marquée la limite de notre liberté de consentir ; elle est posée par la fausseté ou la vérité que nous saisissons ou croyons saisir dans les représentations, et qui nous saisissent de telle sorte que nous ne pouvons y refuser notre consentement. Il y a donc dans ce consentement un moment libre et actif et aussi un moment passif. Épictète a fait

[1] Epict., *Diss.*, II, 4, 19. ᾧ τόνῳ νοῦ χρὴ πρὸς τὸ μὴ λαμβάνειν, et c'est de cette tension que dépend la κρίσις, la décision de l'esprit. Herbart, qui a tiré d'Aristote la notion de l'arrêt (Hemmung) des représentations, emprunte au stoïcisme l'idée de la tension (Spannung), et c'est sur ces deux idées qu'il fonde toute sa théorie du mécanisme psychologique.

[2] Stob., *Ecl.*, I, 834. συγκαταθέσεως καθ'ὁρμὴν οὔσης.

[3] Clem. Al., *Strom.*, II, 384. τὰς δὲ συγκαταθέσεις... ἐφ'ἡμῖν λέγουσιν. Cic., *Acad.*, II, 12. In nostra sita potestate... assensio. A. Gell., *N. Attic.*, voluntaria sunt fiuntque hominum arbitratu.

[4] Clem. Al., *id.*, id.

[5] *Diss.*, III, 22, 42.

ressortir ce dernier avec non moins de force que le premier.

Le consentement, dit-il, a un principe, une cause, et cette cause est un état passif de l'entendement, τὸ παθεῖν. La cause du consentement est l'impression, τὸ παθεῖν, que la chose est; la cause du refus de consentement est l'impression, τὸ παθεῖν, que la chose n'est pas; la cause de la suspension du consentement, τοῦ ἐπισχεῖν[1], est l'impression, τὸ παθεῖν, que la chose est obscure et incertaine ».

La συγκατάθεσις n'est donc ni le jugement logique ni le libre arbitre, par cela même qu'elle est le pur acte de l'esprit soumis à notre volonté, dépendant de notre libre arbitre, et dépendant parfois aussi de nos passions : ce qui signifie sans doute que notre liberté a des limites, comme notre intelligence. La συγκατάθεσις est ainsi double : elle renferme un élément volontaire et dépendant de nous et un élément involontaire[2]. Il est en effet des représentations qui s'imposent, par leur force propre, à la connaissance[3], dont la cause est plutôt dans l'objet qui imprime l'image que dans l'activité du sujet qui la reçoit[4].

Ceci nous amène à traiter des critériums de la vérité, question qui faisait, suivant les Stoïciens, partie de la logique[5]. Cette idée, comme le mot qui la résume, de chercher un caractère auquel on puisse reconnaître la vérité, l'ensemble des signes dont la nature a marqué la représentation vraie[6]

[1] C'est le mot même des sceptiques, l'ἐποχή, que les Stoïciens appellent ἡσυχίαν ἔχειν, ἡσυχάζειν. Plut., *Stoïc. Rep.*, 29. Prantl, *Gesch. d. Logik*, t. I, 489. Conf. Ludw. Stein, t. II, p. 198. Mais ce n'est pas le sens des sceptiques, dont le doute est absolu.

[2] Sext. Emp., *adv. Math.*, VIII, 397. συγκατάθεσις διπλοῦν ἔοικεν εἶναι πρᾶγμα, καὶ τὸ μὲν τι ἔχειν ἀκούσιον, τὸ δὲ ἑκούσιον καὶ ἐπὶ τῇ ἡμετέρᾳ κρίσει κείμενον. On voit apparaître clairement ici le vrai sens du mot κρίσις.

[3] A. Gell., *N. Att.*, XIX, 1. Visa animi quas φαντασίας appellant (Stoïci) non voluntatis sunt neque arbitrariæ, sed vi quadam sua inferunt sese hominibus noscitandæ.

[4] Sext. Emp., l. supra. οὐκ ἐπὶ τῷ πάσχοντι ἔκειτο, ἀλλ' ἐπὶ τῷ φαντασιοῦντι· τὸ μὲν φαντασιωθῆναι ἀβούλητον ἦν.

[5] Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.*, II, 2, 13. ὁ δὲ περὶ κριτηρίου λόγος ἐμπεριέχεσθαι δοκεῖ τῷ λογικῷ μέρει.

[6] Epict., *Diss.*, III, 13, 15.

est propre aux Stoïciens, et malgré la fortune qu'elle a eue dans l'histoire de la philosophie n'en est pas pour cela plus claire, plus précise et plus nécessaire[1]. Car à quoi aboutit-elle au fond ? à demander à la raison les raisons qu'elle a de croire à elle-même, et elle n'en a pas d'autres à présenter si ce n'est qu'elle est la raison : ce qui manifestement n'est pas une réponse. Il semble même que les Stoïciens avaient compris ce cercle, puisqu'ils avaient été les premiers à reconnaître que tout acte de connaissance, toute opération de la raison, était un acte de foi à elle-même, οὐδὲν ἄλλο ἢ πίστις[2]. Sans la croire infaillible, ils avouaient que la raison n'a pas d'autre preuve à fournir qu'une opinion est vraie, si ce n'est qu'elle l'accepte pour telle, c'est-à-dire qu'elle est conforme à sa propre essence. Ils affirmaient donc que la connaissance certaine de la vérité est possible ; mais si on les pressait de le démontrer, ils ne trouvaient que des preuves tirées de la vie pratique, à savoir que si la raison n'avait pas foi en elle-même, ni nos désirs ni nos instincts ni nos volontés ni nos actions n'auraient de direction, c'est-à-dire que toute l'activité humaine, qui repose sur la représentation, serait arrêtée et impossible[3].

Malgré ces sages réserves ils ont été entraînés par leur tourment, leur passion de la logique, à déterminer, à préciser les caractères formels de la vérité. Quelques-uns des anciens Stoïciens, au dire de Posidonius[4], n'établissaient qu'un critérium, c'était la saine raison, ὀρθὸς λόγος ; d'autres,

[1] Aristote l'avait rencontrée et méprisée, *Met.*, IV, 6, 1011, a. 3. « Il y en a qui cherchent qui est-ce qui jugera celui qui a une raison saine et en général qui est-ce qui jugera celui qui juge bien, τίς ὁ κρίνων τὸν ὑγιαίνοντα καὶ ὅλως τὸν περὶ ἕκαστα κρινοῦντα ὀρθῶς. C'est une question semblable à la question de savoir si on dort ou si on veille. C'est croire qu'on peut rendre raison de tout, c'est chercher la démonstration d'un principe, tandis que le principe d'où part la démonstration n'est pas et ne peut être une démonstration ».

[2] Clem. Al., *Str.*, II, 384. πᾶσι οὖν δόξα καὶ κρίσις καὶ ὑπόληψις καὶ μάθησις... συγκατάθεσίς ἐστιν· ἡ δὲ οὐδὲν ἄλλο ἢ πίστις εἴη ἄν.

[3] Plut., *Stoïc. Rep.*, 47. μήτε πράττειν μήτε ὁρμᾶν ἀσυγκαταθέτως.

[4] Qui avait écrit un traité spécial intitulé : *Du Critérium*.

tels que Antipater et Apollodore, qui n'en admettaient également qu'un seul, le voyaient dans la représentation *cataleptique*[1], c'est-à-dire évidente : Chrysippe en reconnaît deux, la sensation et l'anticipation, πρόληψις, c'est-à-dire l'intelligence naturelle des idées universelles, ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου ; enfin Boëthus en avait étendu le nombre jusqu'à quatre : la raison, νοῦς, la sensation, le désir, ὄρεξις, et la science.

Qu'est-ce que les Stoïciens entendaient par ces critériums multiples ? Pour en comprendre la multiplicité et les fonctions diverses, je ne vois d'autre moyen que de les rapporter aux diverses fonctions de l'entendement et aux diverses espèces de représentations qui se forment en lui et par lui.

Nous avons des représentations sensibles : quel en sera le critérium ? Il ne peut être évidemment que la sensation, qui devient ainsi son juge à elle-même. Il en est de trois sortes, comme nous l'avons déjà vu ; les unes n'ont pas d'objet vrai, réel, ou elles ne correspondent pas à cet objet[2], n'ont aucune précision et ne produisent dans l'âme aucune impression nette, aucune empreinte forte et profonde. Par suite, l'esprit n'est pas tenté, quand il est sain, quand la tête n'est pas absolument dérangée[3], d'y adhérer. Ce sont des visions, des apparitions, des fantômes qui hantent l'esprit, le charment ou l'épouvantent, mais dont il ne méconnaît pas la nature vaine et fausse.

Il en est d'autres, au contraire, dont la forme est si claire, si nette, l'empreinte si profonde, qui nous tirent pour ainsi dire si énergiquement par les cheveux qu'elles semblent nous arracher notre consentement. Elles portent pour ainsi dire en elles-mêmes le critérium de leur vérité[4]. Elles sont

[1] D. L., VIII, 54.
[2] D. L., VII, 46.
[3] Epict., *Diss.*, III, c 3, 22. ὅταν σκοτωθῇ τις.
[4] Sext. Emp., *adv. Math.*, VIII, 257. μονουχὶ τῶν τριχῶν... κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν. Cic., *Acad.*, I, 11. Visis non omnibus... adjungebat fidem sed iis

évidentes, et forcent pour ainsi dire l'entrée de notre intelligible. C'est la représentation cataleptique, qui est aussi un critérium de la vérité [1], et nous fait connaître son objet en même temps qu'elle-même [2].

Mais cette évidence qui produit en nous la certitude, κατάληψις, n'est pas due exclusivement à la sensation. Prenez l'exemple classique de la rame que la sensation, une sensation très précise, très claire, très forte, nous fait voir brisée dans l'eau. Pourquoi n'adhérons-nous pas ou apprenons-nous vite à ne pas adhérer à cette représentation ? Sans doute c'est parce qu'elle est démentie par une autre sensation : nos yeux voient droite, quand elle sort de l'eau, la rame que nous avions vue tout à l'heure brisée. Entre ces deux sensations également fortes, également claires, il y a une manifeste contradiction [3]. L'effet immédiat de cette contradiction est un moment d'arrêt. Il y a quelque chose d'obscur qui fait que l'esprit suspend son jugement [4]. Un doute s'élève ; la raison intervient : elle interroge, elle examine : elle se demande si elle est en présence d'une représentation qu'elle doive accueillir ou non [5] ; elle les fait comparaître toutes deux devant son tribunal [6] c'est-à-dire devant les principes régulateurs qu'elle a reçus de la nature, et qui lui servent à reconnaître et à mesurer la vérité [7], et alors reconnaît que l'une de ces représentations est ébranlée, contredite, détruite par ces principes [8]. Et en effet, l'un de ces principes est le principe de causalité, universel et nécessaire ; rien n'arrive

solum quæ propriam quamdam haberent declarationem earum rerum quæ viderentur. Id autem visum quum ipsum *per se* cerneretur, comprehensibile. *Id.*, II, 12. Non potest objectam rem *perspicuam* non approbare.

[1] D. L., VII, 46. ἣν κριτήριον εἶναι τῶν πραγμάτων φασί.

[2] Plut., *Pl. Phil.*, IV, 12. ἐνδεικνύμενον ἑαυτότε καὶ τὸ πεποιηκός.

[3] Epict., *Diss.*, IV, 1, 44. μάχεται. *Id.*, II, 26, 1. μάχην περιέχει.

[4] Id , πρὸς τὸ ἄδηλον ἐπέχειν.

[5] D. L., VII, 46. πότε δεῖ συγκατάθεσθαι καὶ μή.

[6] Id., VII, 47. ἀναφέρουσαι τὰς φαντασίας ἐπὶ τὸν ὀρθὸν λόγον.

[7] Epict., *Diss.*, II, 20. λαϐὼν παρὰ τῆς φύσεως μέτρα καὶ κανόνας εἰς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας.

[8] D. L., VII, 47. (ἀ)μετάπτωτος ὑπὸ λόγου.

sans cause. Or la raison ne voit aucune cause qui puisse produire la fracture de la rame que l'on plonge dans l'eau.

La sensation n'est donc pas à elle toute seule le critérium de la représentation sensible : il faut qu'il s'y joigne un acte de la raison, et ajoutons tout de suite de la saine raison, ὀρθὸς λόγος. Il ne suffit pas que la représentation s'empare de la raison et de la volonté, qu'elle s'efforce de la contraindre à consentir à l'admettre, parce qu'elle semble saisir son objet même et en avoir gardé profondément et en reproduire exactement les empreintes, parce qu'elle paraît contenir et représenter toutes les propriétés spécifiques et caractéristiques qu'une méthode rationnelle en peut tirer[1] : il faut encore, pour que la représentation évidente produise la certitude, qu'elle montre des titres à la raison et que celle-ci les reconnaisse valables. Au fond, c'est donc moins la sensation que la raison qui, même pour les représentations sensibles, est le critérium de la vérité.

A plus forte raison pouvons-nous affirmer cette même conséquence quand il s'agit de représentations qui n'offrent pas même cette apparence d'évidence sensible, quand les affirmations, ἀξιώματα, que la raison doit juger, κρίσις, ne sont que vraisemblables, probables, et que les apparences ne font qu'incliner la raison à les accueillir, sans violenter son assentiment, parce qu'elles contiennent seulement un plus grand nombre de motifs et de mobiles pour qu'elles soient vraies que pour qu'elles soient fausses [2].

Ce double critérium sera également celui de la vérité de ces notions générales, non sensibles en elles-mêmes, mais tirées par l'expérience[3], de représentations sensibles, dont le système constituait pour les Stoïciens ce qu'ils appelaient

[1] Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 248. ἀντιληπτικὴν τῶν ὑποκειμένων, πάντα τεχνικῶς τὰ περὶ αὐτοὺς ἰδιώματα ἀναμεμαγμένην ἕκαστον τούτων ἔχειν συμβεβηκός.

[2] D. L., VII, 75. πιθανὸν ἀξίωμα... τὸ ἄγον εἰς συγκατάθεσιν. Id., 76. εὔλογον, τὸ πλείονας ἀφορμὰς ἔχον εἰς τὸ ἀληθὲς εἶναι.

[3] D. L., VII, 51. οὐκ αἰσθητικαὶ δ'αἱ διὰ τῆς διανοίας.

un art, c'est-à-dire un système de vérités expérimentales vérifiées, élaborées, liées en un tout par la raison [1], idées acquises et factices, ouvrage et ouvrage réfléchi de notre esprit. On pourrait dire aussi que le critérium de la vérité de chacune de ces notions est la science, ἐπιστήμη, qui est la possession habituelle et constante de représentations qui, soumises à l'examen de la raison, ont résisté à ce contrôle, aux objections sophistiques ou sérieuses qu'elle oppose et ne peuvent pas être ébranlées par le doute raisonnable [2]. Mais la science, cet état de certitude d'une connaissance infaillible, ne peut nous être communiquée que par la logique ou la dialectique [3], qui nous enseigne à quels caractères nous pouvons discerner le faux du vrai, et comment nous pouvons défendre la vérité contre les arguments captieux ou perfides qui veulent la détruire en nous.

Enfin, quant aux anticipations, aux idées universelles et nécessaires, innées en l'homme, il est clair que c'est la raison seule qui peut en être le critérium, ce qui veut dire que la raison est son propre et unique juge. Leur caractère est d'être évidentes par elles-mêmes, et d'une force d'évidence qui exclut toute résistance et tout doute de la raison, qu'elles foudroient pour ainsi dire de leur éclatante lumière [4].

[1] *Sch. Dion. Thr.*, Bekker, *Anecd.*, p. 649, 31. σύστημα ἐκ καταλήψεων ἐμπειρίᾳ συγγεγυμνασμένων.

[2] D. L., VII, 47. ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου... βέβαιος, πιστός. Stob., *Ecl.*, II, 128.

[3] Id., id., οὐκ ἄνευ δὲ τῆς διαλεκτικῆς θεωρίας, τὸν σόφον ἄπτωτον ἔσεσθαι. La science, qui consiste dans l'énergie de la tension, ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει (Stob., II, 128), est ramenée par Épictète (*Diss.*, III, c. 2) à deux conditions : L'ἀνεξαπατησία, l'infaillibilité, l'impossibilité de se tromper ; l'ἀνεικαιότης, la force de résistance de la raison qui lui permet de ne pas céder aux vaines apparences des choses, des raisonnements sophistiques ou même vraisemblables. Les deux conditions réalisées produisent l'ἀσφάλεια, la certitude, et l'ἀμεταπτωσία, l'invulnérabilité de la raison : quelque chose comme l'état de grâce, chez certains mystiques chrétiens, qu'on ne peut plus perdre, quand une fois on y est arrivé.

[4] D. L., VII, 51. Plut., *Stoïc. Rep.*, 17 ; *Plac. Phil.*, IV, 11. *De An.*, VII, 6. ἄτεχνοι, φυσικαὶ, φυσικῶς νοούμενα... ἔμφυται... ἀνεπιτεχνήτως. Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 253. τράνης, ἔκτυπος, ἐναργὴς, πληκτική... ἀσφαλής. Id., 244. ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη.

On les reconnaît encore à ce trait, qu'elles sont communes à tous les hommes[1], et qu'il n'y a entr'elles aucune contradiction, πρόληψις προλήψει οὐ μάχεται[2] : vérité d'observation psychologique, qui suppose que les Stoïciens adoptaient le principe formulé par Aristote que l'accord de la pensée avec elle-même est le signe caractéristique de la vérité, et que la contradiction est le signe caractéristique de l'erreur[3].

Il est plus difficile de deviner de quelles idées ou notions l'ὄρεξις peut être le critérium ; en l'absence de toute indication dans les textes et dans les commentaires, je n'en vois d'autre explication vraisemblable que de le rapporter aux vérités de l'ordre moral.

Mais les vérités de l'ordre moral, du moins les plus hautes, sont innées à la raison, et font partie, par nature, de son essence, et lorque Boëthus institue au nombre des critériums le Νοῦς ou la raison, cela ne peut avoir qu'une signification, à savoir, que la raison qui, nous l'avons vu, a reçu de la nature, ces germes, ces semences à la fois de vie et de pensée, qu'elle a la puissance de développer, d'organiser, de construire, est seule capable de se contrôler, de s'examiner, de se juger elle-même. Le critérium de la vérité des notions universelles et nécessaires, constitutives de la raison, est ainsi la raison et ne peut être que la raison[4] ; il suppose une critique, κρίσις, de la raison à laquelle la raison seule peut pro-

[1] Sen., *Ep.*, 117, 6. Multum dare solemus *præsumptioni* (προλήψει) *omnium* hominum. Apud nos veritatis argumentum (κριτήριον) est, aliquid omnibus videri.

[2] Epict., *Diss.*, IV, 1, 44.

[3] Ethic. Nic., I, 13. πάντα γὰρ (c'est-à-dire les opinions de l'homme tempérant et sage), ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ, tandis que l'erreur est ὅ μάχεταί τε καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ.

[4] Le seul critérium de la vérité est donc toujours la raison, sans doute la saine raison, la raison droite, ὀρθὸς λόγος. Comment devient-elle droite ? Comme la faculté de penser ne se sépare pas de la faculté de vouloir, car il est impossible de juger une chose bonne sans la vouloir, ni de vouloir une chose sans la juger bonne (Ep., *Diss.*, II, c. 28-2), la raison est droite, quand la discipline logique a rectifié sa faculté de juger, quand la discipline morale a rectifié ses inclinations et ses volontés (Ep., *Diss.*, II, 23, 28 et 40) ; c'est alors seulement qu'elle juge les choses telles qu'elles sont. Mais qui est-ce qui juge qu'elle est arrivée à cette perfection ? Elle-même et elle seule.

céder. Mais en procédant à cet examen critique, la raison découvre en elle des désirs : elle en sent la puissance et a conscience qu'ils font partie aussi de sa constitution, σύστασις, de sa nature. Il faut donc, si elle veut écarter d'elle-même la contradiction interne qui est sa ruine, si elle veut maintenir en elle l'accord avec elle-même qui est sa force, que les représentations ou notions qu'elle accueille soient d'accord avec ses désirs ; elle a le droit de vérifier ses désirs, et elle en est le critérium : mais à son tour le désir peut devenir le critérium des notions rationnelles et servir à en constater la vérité. C'est ainsi que pour Platon même la meilleure preuve de l'immortalité de l'âme, c'est le désir de l'immortalité, la tendance invincible à persévérer dans l'être, la soif d'une vie éternelle, qui a pour formule négative l'effroi et l'horreur de l'être pour l'anéantissement.

Tel est du moins le sens que j'attache à cette proposition stoïcienne, que le désir est un des critériums de la vérité.

Jusqu'ici je me suis borné à affirmer que les notions universelles et nécessaires, les lois constitutives de la raison étaient, pour les Stoïciens, des idées innées. Il me reste, pour achever l'analyse de leur psychologie de l'entendement, à le démontrer : ce qui est d'autant plus nécessaire que Zeller, et tout récemment encore dans un ouvrage spécial, Ludw. Stein ont prétendu le contraire[1] et attribué aux Stoïciens non seulement un matérialisme, mais un empirisme sans réserve. Je crois que ce dernier point surtout est contraire aux textes et encore plus à la logique interne et aux principes métaphysiques de leur système psychologique.

Les Stoïciens n'ont pas dressé un inventaire de ces idées universelles dont nous cherchons à ce moment à découvrir l'origine dans leur système. Sans établir pour eux cette

[1] Suivant lui, les Stoïciens ont enseigné que toutes nos idées viennent de la sensation, même les idées générales, qui en dérivent par l'intermédiaire de l'expérience. La théorie des idées innées lui paraît contraire à l'esprit et à l'ensemble de leur système. Je conteste également ces deux assertions.

table, nous pouvons affirmer qu'ils y auraient, avec les idées de la cause et de la fin, impliquant celle d'un mouvement qui, en réalisant la fin, produit la perfection et enveloppe l'idée de perfectibilité, τὸ τέλειον, compris les idées du vrai, du juste, du bien, de Dieu, peut-être même de l'âme. Ils n'ont pas, sur toutes ces idées, administré de preuves, faibles ou fortes, qu'elles venaient de la nature et non de l'expérience ; mais sur quelques-unes d'entr'elles ils ont été aussi clairs et aussi affirmatifs qu'il est possible de l'être, et il est logique d'étendre ces affirmations à toutes les autres.

Pour établir son opinion, Zeller cite d'abord un passage où Sénèque[1] dit que « natura *semina* nobis scientiæ dedit, scientiam non dedit » ; puis celui dans lequel Stobée[2] nous rapporte « que les Stoïciens professent que la nature ne nous donne pas immédiatement la raison, μὴ εὐθὺς ἐμφύεσθαι, mais qu'elle se complète plus tard par les sensations et les représentations, ὕστερον δὲ συναθροίζεσθαι ἀπὸ αἰσθήσεων καὶ φαντασιῶν[3]. Chrysippe[4] disait que l'entendement discursif, ἡ διάνοια, est la source de la raison, πηγὴ λόγου, ce qui peut signifier que l'induction et l'expérience sont les principes des idées générales. D'après Origène, pour les Stoïciens tout ce qui est compris est compris par la sensation, et toute représentation est suspendue aux sensations[5] ; d'après Plutarque, ils enseignaient que les biens et les maux sont des objets sensibles, αἰσθητὰ δὲ εἶναι τὰ ἀγαθά, comme les passions, les vertus et les vices et leurs espèces, σὺν τοῖς εἴδεσιν[6]. Enfin, nous avons vu que, acceptant la formule même d'Aristote, ils n'admettaient

[1] *Ep.*, 120, 4. Aul. Gell., *N. Att.*, XII, 5, 7. Taurus, exposant le système stoïcien : « Per incrementa ætatis exorta e seminibus *suis* ratio est ».

[2] *Ecl.*, I, 792.

[3] D. L., VII, 55. τελειοῦται ὁ λόγος ἐκ τῶν προλήψεων. Plut., *Plac. Ph.*, IV 11. συμπληροῦσθαι. Id., *id.*, V, 24. « L'homme ne devient complet et parfait qu'à l'âge de 14 ans. C'est à cet âge que se forme en lui la notion du bien et du mal.

[4] Stob., *Floril.*, III, 66.

[5] *C. Cels*, VII, 3. αἰσθήσει καταλαμβάνεσθαι τὰ καταλαμβανόμενα καὶ πᾶσαν κατάληψιν ἠρτῆσθαι τῶν αἰσθήσεων.

[6] *Stoïc. Rep.*, 19.

pas que la pensée ne fût pas accompagnée nécessairement d'une image.

Je ne trouve dans ces textes aucune preuve de l'empirisme qu'on attribue aux Stoïciens dans la théorie de la connaissance [1]. Si l'on entend par idées innées, des idées et des vérités actuelles, toutes faites, ayant une forme expresse et dont l'esprit a conscience, on peut affirmer qu'il n'y en a pas, et que nulle École, que Platon, que Descartes lui-même n'ont jamais soutenu rien de pareil. Pour Descartes les notions innées sont des puissances, et le mot semences, raisons séminales des Stoïciens n'a pas d'autre signification : « Je n'ai jamais entendu, dit-il [2], que de telles idées fussent actuelles... L'enfant a ces idées, mais en puissance. » « Lorsque je dis que quelqu'idée est née avec nous... je n'entends pas qu'elle se présente toujours à notre esprit, car *ainsi il n'y en aurait aucune :* mais j'entends seulement que nous avons *la faculté de la produire* [3]. » Lorsque les Stoïciens disent que c'est la nature qui nous a donné les germes de tout savoir, ils n'entendent pas autre chose. Sans doute ces germes ont besoin de se développer, et pour ce développement exigent certaines conditions de développement physique, telles, par exemple, que l'âge. Mais ils n'en contiennent pas moins en eux-mêmes le principe de ce dont ils sont les germes : ils ont la puissance de le devenir ; ils sont déjà ce qu'ils seront ou doivent être. L'expérience, la vie, les sen-

[1] Chrysippe (Plut., *de Comm. Not.*, I, 4), qui avait reconnu à la sensation son rôle considérable dans la formation de nos idées, πολλὰ μὲν τῇ αἰσθήσει καταλιπών, n'avait pas avec moins de force réfuté les objections des Académiciens contre les Προλήψεις καὶ ἐννοίας, en fondant rationnellement chacune d'elles et en déterminant sa fonction propre, διορθώσας ἑκάστην καὶ θέμενος εἰς τὸ οἰκεῖον.

[2] A Regius, *Lettr.*, X, 70. « Je n'ai jamais jugé ni écrit que l'esprit ait besoin d'idées naturelles qui soient quelque chose de différent de la faculté qu'il a de penser. » Id., IX, 125.

[3] *Répons. aux object.*, I, 493. Œuvr., t. IV, 389, sqq. Maine de Biran lui-même, qui dit « que la supposition de quelque chose d'inné est la mort de l'analyse », reconnaît cependant « que la raison est bien une faculté innée à l'âme humaine, et que la raison n'opère pas primitivement à vide ». Les Stoïciens ne disent pas autre chose.

sations, les représentations aideront à faire éclore ces germes, mais ne les produisent, mais ne les créent pas : la métaphore qui fait de ces représentations *la source*[1] de la raison ne signifie qu'une chose, c'est que ce sont elles qui la développent et qui l'achèvent[2], mais non que l'esprit est un vase vide qu'elles seules remplissent. Reconnaître avec Aristote que l'homme ne pense qu'avec des mots, et que les mots sont toujours plus ou moins des figures et des images : reconnaître avec lui que la sensation joue un rôle considérable dans la formation de nos connaissances particulières et générales, ce n'est pas nier l'innéité des idées considérées comme puissances, comme germes, comme semences. Les semences confiées à la terre ont besoin d'air, d'eau, de soleil pour croître, se développer et fructifier : elles n'en sont pas moins autre chose que la terre, l'eau, le soleil, qui ne sauraient les créer.

Si les textes cités ne prouvent rien contre la thèse qui attribue aux Stoïciens la doctrine des idées innées, ceux que nous avons à produire à notre tour démontrent avec la plus manifeste clarté qu'on a toute raison de l'interpréter dans le sens de l'innéité.

Et d'abord leur système métaphysique, leur conception

[1] Πηγή. Ce mot sera emprunté par Philon le juif, comme tant d'autres termes et tant d'autres idées des Stoïciens, par exemple : le λόγος σπερματικός, la προκοπή, la distinction de l'âme, ψυχή, et de la nature, φύσις, le rapport de l'ἡγεμονικὸν aux autres parties de l'âme. La Πηγή a pour Philon plusieurs significations : 1. C'est le Νοῦς ; 2. La science ; 3. La vertu ; 4. Le vice ; 5. Dieu. Cette source est appelée quelquefois allégoriquement et mystiquement *le soleil*, source de la lumière, et exprime tour à tour : 1. Le Νοῦς ; 2. La sensation, αἴσθησις ; 3. La raison divine, λόγος θεῖος ; 4. Dieu même. L'influence stoïcienne sur cet esprit est aussi manifeste que profonde. Conf. H. Ritter, IV, 341. Zeller, V, 304.

[2] συμπληροῦσθαι, συναθροίζεσθαι, τελειοῦσθαι. Ces mots ne doivent s'entendre que d'un achèvement, d'un développement naturel, spontané des idées rationnelles séminales, que contient nécessairement le Pneuma de l'âme, et qui y sont enveloppées, mais réellement actives et présentes, et qui possèdent en soi le principe du mouvement qui les développera, de l'évolution qui les achèvera, en les amenant à la fin dont elles ont conscience. Aucun partisan des idées innées n'a soutenu qu'elles n'avaient pas besoin d'être travaillées et élaborées : ἐξεργάζου τὰς προλήψεις. Epict., *Diss.*, IV, 4, 26.

même de l'âme s'opposent à la doctrine de la table absolument rase. L'âme de l'homme est un écoulement, une partie détachée, une sorte de rejeton, οἷον φῦμα[1], du monde, de Dieu, du Peuma universel, avec lequel, par l'air qu'il respire, il reste dans une communication constante et dans une union qui ne souffre pas de discontinuité[2]. Mais ce Dieu qui est nature est en même temps raison, il est force et esprit, vie et pensée. Individualisée dans l'homme, la raison n'y perd pas son essence : elle n'y perd que des degrés de tension : car elle est une, et possède les mêmes vertus dans les êtres individuels que dans le Tout : la pensée est la même en tous les êtres qui pensent[3]. C'est une seule et même âme raisonnable qui est répartie entre tous les êtres raisonnables[4] bien qu'elle soit enfermée dans des milliers de corps et de lieux différents[5]. Par sa constitution même, l'homme aspire la raison par tous ses pores : il est plongé en elle, y vit et en vit comme le poisson dans l'eau et par l'eau. Le Pneuma qui constitue sa raison propre est le prolongement du Pneuma universel, de la raison et du tout, et la raison n'est que le système, l'unité de ces notions universelles[6] que

[1] M. Aur., II, 4.

[2] Epict., *Diss.*, I, 14. αἱ ψυχαὶ συναφεῖς τῷ θεῷ. L'âme humaine est préformée et antérieure à ses facultés. Stob., *Ecl.*, I, 874. Les sectateurs de Chrysippe et de Zénon, τὰς μὲν δυνάμεις ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ποιοτήτας, συμβιβάζουσι, τὴν δὲ ψυχὴν ὡς οὐσίαν προϋποκειμένην ταῖς δυνάμεσι προτιθέασιν.

[3] Stob., *Ecl.*, I, 886. εἷς τέ ἐστιν ὁ λόγος καὶ ἡ αὐτὴ πάντως διανόησις... τῶν τε μεριστῶν καὶ τῶν ὅλων, opinion que professent également Plotin et Amélius.

[4] M. Aur., IX, 8.

[5] M. Aur., XII, 30.

[6] Descartes, également, trouve dans l'universalité dont elles sont investies, la preuve assurée de leur origine *a priori*. « Les entendements de tous les hommes ont une commune essence, une même loi de développement. » Les Stoïciens sont des nominalistes. Les idées premières ne sont que des formes de l'entendement ; elles n'ont pas d'existence, de substance propre ; elles ne sont ni des êtres ni des qualités. Et, cependant, comme effrayés du pur néant où ce nominalisme va précipiter nos pensées sans contenu et sans objet réel, ils ajoutent : elles ont quelque chose de l'être et quelque chose de la qualité ; ce sont pour ainsi dire des êtres et pour ainsi dire des qualités. Stob., *Ecl.*, I, 12, 332. οἱ Στωϊκοὶ φιλόσοφοι φασὶν ἀνυπάρκτους... Ζήνωνος· τὰ ἐννοήματα φησὶ μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποιά, ὡσανεὶ δὲ τινα καὶ ὡσανεὶ ποιὰ φαντάσματα ψυχῆς.

l'individu humain reçoit en germe avec le germe vivant de tout son être. Les raisons séminales qui constituent la raison ne sont que la raison même, et sont nécessairement antérieures comme supérieures à toute sensation et à toute expérience. Le système implique l'innéité, et la démontre par ses principes. Les textes l'affirment.

Prenons d'abord le nom qu'ils donnent aux notions universelles et nécessaires : ce nom est Πρόληψις, c'est-à-dire la notion primitive, qui précède toutes les autres notions et n'en saurait par conséquent être dérivée ; les qualificatifs qui le déterminent en expriment à la fois la nature et l'origine : ainsi. ἔμφυται ἔννοιαι, κοιναὶ ἔννοιαι ou προλήψεις ἄτεχνοι[1], φυσικαὶ, φυσικῶς νοούμενα, ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου, ἀνεπιτεχνήτως, σπερματικοὶ λόγοι ἐν ἡμῖν, οἱ φυσικοὶ λόγοι[2]. Examinons maintenant les témoignages de Sénèque et de Cicéron : le premier dit que c'est la nature qui nous a donné ces germes, ces principes de la connaissance[3] ; le second avec des développements plus abondants et répétés, que c'est la nature qui l'ébauche et la commence[4]. Mais il est bon de citer textuellement : « *Rerum plurimarum* obscuras necessarias intelligentias enodavit (natura)[5] .. Quæ in animis imprimuntur... inchoatæ intelligentiæ similiter in omnibus imprimuntur[6] », et surtout ce passage où il est question de la κατάληψις : « Natura quasi normam scientiæ[7] et *principium sui* dedisset, unde postea notiones rerum in animis imprimerentur, e quibus non

[1] Epict., *Diss.*, IV, c. 1, 42. προλήψεις κοιναί. Suid., v. Πρόληψις. Plut., *Stoïc. Rep.*, 17. D. L., VII, 51, 53, 54. Plut., *Pl. Phil.*, IV, 11. Fr., *de An.*, VII, 6.

[2] Par opposition aux notions τεχνικαί dues à notre expérience, δι' ἡμετέρας διδασκαλίας.

[3] Sen., *Ep* . 120. « Natura semina nobis dedit. Insita omnibus de Diis opinio. » Contrairement à Diogène (L., VII, 52), qui place la connaissance des dieux et de leur Providence parmi les notions acquises par l'art du raisonnement méthodique.

[4] Cic., *de Fin.*, V, 21. Natura inchoavit.

[5] *De Leg.*, I, 9. Les représentations sourdes et les perceptions obscures de Leibniz.

[6] *Id.*, I, 10.

[7] Les μέτρα et les κανόνες παρὰ τῆς φύσεως d'Épictète. *Diss.*, II, 20.

principia solum sed latiores quædam ad rationem inveniendam viæ aperirentur[1] ».

Les Stoïciens, comme je l'ai déjà dit, n'ont pas dressé une liste des idées *a priori* que nous a données en germe la nature ou Dieu. A l'exception d'Épictète, qui les considère comme les principes de la raison pure, les principes régulateurs de l'entendement, les autres auteurs nous les définissent surtout comme les idées morales. Non seulement tous les hommes reçoivent de la nature une inclination à la vertu, c'est-à-dire une tendance à obéir à la loi morale dont l'idée accompagne, si elle ne la précède, la tendance à l'acte[2]. Mais la notion du bien et du mal, la notion de la justice, l'idée de Dieu, peut-être celle même de l'âme font partie du groupe des idées *a priori* et innées[3], communes à tous les hommes ; elles ne peuvent nous venir que de celui qui administre le monde. L'idée de Dieu ne peut venir que de Dieu qui nous est connu par la conscience, parce qu'il y a sa demeure, non pas sa demeure passagère, mais sa demeure constante : il ne se borne pas à visiter les hommes, il pénètre au fond de leur âme ; non-seulement il est près de nous, mais il est en nous[4].

La connaissance de l'âme semblerait devoir être pour les Stoïciens un fait de conscience, puisqu'ils donnent expressément à l'âme la faculté de se replier sur elle-même, ἀντιστρέφειν ἐφ'ἑαυτὸ[5], de se voir elle-même, c'est-à-dire de prendre connaissance d'elle-même par un acte d'intuition

[1] Cic., *Acad. Pr.*, 2. 25, 42.

[2] Stob., II, 116. πάντας γὰρ ἀνθρώπους ἀφορμὰς ἔχειν ἐκ φύσεως πρὸς ἀρετήν.

[3] Diog. L., VII, 53. φυσικῶς δὲ νοεῖται δικαιόντε καὶ ἀγαθόν. Plut., *Stoïc. Rep.*, τὸν περὶ ἀγαθῶν λόγον... μάλιστα τῶν ἐμφύτων ἅπτεσθαι προλήψεων. *Id.*, 9, § 1. οὐ γάρ ἐστιν εὑρεῖν τῆς δικαιοσύνης ἄλλην ἀρχὴν, οὐδ' ἄλλην γένεσιν ἢ τὴν ἐκ τοῦ Διὸς καὶ τὴν ἐκ τῆς κοινῆς φύσεως... καὶ ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου διοικήσεως. Epict., *Diss.*, IV, c. 1, § 44. « Qui est-ce qui n'a pas la notion du mal? »

[4] Sen., *Ep.*, 41. Prope est a te Deus, tecum est, intus est. Sacer intra nos spiritus *sedet*. Id., 31. Ad homines venit, imo, quod propius est, in homines venit.

[5] Philo, *Qu. d. s. Immutab.*, p. 298.

immédiate, par un contact intime avec elle-même. Néanmoins, ils en donnent une autre origine fondée sur la théorie des signes, et non sur une notion immédiate et directe de la conscience. Il est des choses qui nous sont par elles-mêmes et éternellement cachées, et se dérobent à la compréhension de notre esprit[1]. Les Stoïciens les appellent ἄδηλα. Ils en comptent trois espèces : les unes ne nous sont cachées qu'accidentellement ; il nous est absolument interdit par notre nature de connaître les autres : telles sont le vide et l'infini ; une troisième espèce échappe, il est vrai, en elle-même à notre connaissance, mais nous pouvons cependant, à l'aide de certaines autres choses qui les révèlent et attestent leur nature et leurs propriétés, parvenir à en affirmer l'existence et à en connaître l'essence[2]. Tels sont par exemple les pores de la peau qui échappent à nos sens, mais dont les sueurs nous contraignent à affirmer l'existence et les fonctions. C'est ce qu'on appelle les signes.

Le signe est un raisonnement[3] composé de deux propositions unies par un rapport légitime et réel entr'elles, συνημμένον, et telles que la première, προκαθηγούμενον, pose la condition à laquelle la seconde, qui conclut et achève le raisonnement, τὸ λῆγον, est vraie. C'est un raisonnement conditionnel. Il y a deux sortes de signes : l'un commémoratif, ὑπομνηστικόν, a pour objet les choses accidentellement et momentanément obscures, et plutôt obscurcies qu'obscures. Il rappelle à notre mémoire deux phénomènes que nous avons vus et observés souvent liés l'un avec l'autre, et dont l'un, par sa présence, nous fait nécessairement penser, nous remémore l'autre : tels les rapports de la fumée et du feu, de la cicatrice et de la blessure, d'une lésion au cœur et de la mort.

[1] Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.*, II, 98 ; *adv. Math.*, VIII, 145.

[2] Id., *id.*, l. l. μὴ ἔχοντα φύσιν ὑπὸ τὴν ἡμετέραν πίπτειν ἐναργείαν... ἀλλ' εἰ ἄρα ἐξ ἑτέρων καταλαμβάνεσθαι ἂν νομισθείη.

[3] Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.*, l. l. 104. ἀξίωμα ἐν ὑγιεῖ συνημμένῳ προκαθηγούμενον. Je traduis ici par : raisonnement ; car c'est un système de propositions liées

Le second est indicatif, ἐνδεικτικόν, ou révélatif, ἐκκαλυπτικόν : il a pour objet des choses qui par leur nature sont obscures et se dérobent à nos sens et à notre esprit, φύσει ἄδηλα. Il diffère du précédent en ce que l'observation n'a jamais pu saisir le rapport nécessaire de la chose signifiée avec le phénomène qui l'accompagne [1]. Mais par sa nature même, par son essence propre, il nous crie pour ainsi dire qu'il signifie ce dont il est le signe révélateur. Telle est l'âme qui par sa nature ne peut tomber sous notre connaissance, que nous ne pouvons saisir avec une pleine évidence [1], mais dont les mouvements du corps nous révèlent l'existence, à la suite d'un raisonnement : car nous concluons, λογιζόμεθα, que ces mouvements corporels ne peuvent avoir pour cause qu'une certaine force, qui pénètre et revêt pour ainsi dire le corps, δύναμίς τις ἐνδεδυκυῖα τῷ σώματι [2].

L'idée de l'âme ne nous est donc pas donnée immédiatement par la conscience : elle ne nous est pas donnée par les sens : c'est une notion acquise par une opération logique de l'entendement discursif, ἡ διανοία, par un raisonnement.

entr'elles, et dont la seconde suit nécessairement si le lien qui les unit est réel, légitime.

[1] Sext. Emp., *adv. Math.*, VIII, 135, sqq. οὐκ ἔτι γὰρ καὶ αὐτὸ συμπαρατήρησιν τῷ σημειωτῷ ἐπιδέχεται... ἀρχῆθεν γὰρ ἀνύποπτόν ἐστι. Id., 154. οἷον ἡ ψυχὴ... οὐδέποτε γὰρ ὑπὸ τὴν ἡμετέραν πέφυκε πίπτειν ἐνάργειαν.

[2] Sext. Emp., *id.*, l. l.

CHAPITRE QUATRIÈME

PSYCHOLOGIE MORALE[1]

Nous venons d'exposer le système psychologique des Stoïciens en ce qui concerne les fonctions de l'entendement. c'est-à-dire leur théorie de la connaissance; il nous reste à faire connaître leur psychologie morale, c'est-à-dire le système des facultés et des notions morales, de tout ce qui se trouve et se passe dans l'âme en ce qui concerne la vie pratique.

L'âme humaine a la faculté de se replier sur elle-même, ἀντίστρεφον ἐφ' ἑαυτό[2], non seulement pour se voir directement et immédiatement dans son essence une et dans ses fonctions multiples et diverses, dans ses fins relatives et absolues; elle a une puissance plus grande encore : seule de tous les êtres de la nature elle peut réagir sur elle-même, elle peut éveiller à l'activité les puissances latentes, les idées que la nature a enveloppées en elle en germe; elle a en elle-même le principe libre de son développement et de son perfectionnement; elle s'organise elle-même, c'est-à-dire se multiplie en

[1] Les Stoïciens ont beaucoup écrit sur la morale, mais surtout sur la morale pratique et sur les devoirs. On cite de Chrysippe, outre son traité de l'âme, περὶ ψυχῆς (Gal., V, 214), dont faisait probablement partie le livre περὶ τοῦ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικοῦ, on cite un traité des passions (Gal., V, 271. τὰ περὶ παθῶν); un traité sur les moyens de les guérir (id., V, 3); un autre sur la différence des vertus (id., V, 651); de Cléanthe, 2 livres sur l'inclination, ὁρμή, 1 sur le plaisir, 1 sur la fin, περὶ τέλους (D. L., VIII, 174); de Sphærus, 1 livre sur l'inclination et 2 sur les passions.

[2] Phil., *Qu. Deus sit immut.*, p. 298.

facultés diverses à chacune desquelles elle confie une fonction propre ; outre la notion de sa fin que lui révèle la conscience, elle a la force de poursuivre cette fin, de l'atteindre ; elle a la conscience de cette force, et jouit de l'avoir employée conformément à sa nature, c'est-à-dire conformément à la raison : en un mot, suivant l'énergique expression de M. Aurèle [1], l'âme se construit et se crée pour ainsi dire elle-même, *causa sui*.

A l'exception des germes, des semences de facultés et d'idées que la nature lui donne, tout en l'homme est l'œuvre de la raison, de sa raison personnelle d'une part et de la raison générale de l'autre. Le mode d'action le plus considérable de cette dernière est l'éducation, δι' ἡμετέρας διασκαλίας. Aussi le sage non seulement peut, mais doit instruire les hommes : c'est une de ses fonctions essentielles : τὸ παιδεύειν ἀνθρώπους [2]... Le sage est l'éducateur de l'humanité, *Humani generis pædagogus* [3].

L'homme est tout âme et l'âme est toute raison. C'est pourquoi, par une singularité qui n'a pas été assez remarquée, aucun des philosophes stoïciens, sauf Posidonius, même ceux qui ont porté jusqu'à huit le nombre des facultés de l'âme et y comprennent la faculté du langage et la fonction de génération, aucun n'a constitué comme puissances ou facultés distinctes, ni l'inclination, ni l'émotion, ni la passion, ni le désir, ni même la volonté. « Chrysippe ne croit pas que la passion et la raison, θυμός et λογισμός, soient deux parties distinctes de l'âme, ni que les facultés irraisonnables soient différentes de la faculté raisonnable, οὔτε δυνάμεις ἀλόγους ἑτέρας τῆς λογικῆς [4]. Tous ces états, actes ou mouvements, toutes les activités morales comme les activités de l'entendement ne sont que des modes d'une seule et même

[1] V. plus haut, p. 71, n. 2. M. Aur., VI, 8 et XI, 1.
[2] Stob., *Ecl.*, II, 186.
[3] Sen., *Ep.*, 89.
[4] Gal., *Hipp. et Plat. D.*, t. V, p. 308.

activité centrale, la raison, à qui elles restent soumises. Comme l'artiste, d'après un modèle idéal intérieur, taille et polit sa statue, de même la raison d'après les idées de sa fin, les idées du beau et du bien dont elle possède les germes, travaille sa propre nature [1], forme sa volonté, règle et ordonne ses inclinations, construit à l'homme son caractère moral, ἦθος [2], et modèle sa vie.

La raison ou, si l'on veut, la conscience en regardant et en observant l'âme, c'est-à-dire elle-même, y découvre :

I. Des activités, ἐνέργειαι, ou forces actives et agissantes, δυνάμεις, constitutives de sa nature et manifestation de son essence. Ce ne sont pas des puissances nues, des possibilités pures, mais des forces en action et dans leur développement complet, ἐπικτήτοις καταστάσεσι [3].

II. Des manières d'être accidentelles, passagères, résultat mobile et variable de ces activités essentielles : on les appelle

[1] D. L., VII, 86. τεχνίτης γὰρ οὗτος (la raison) τῆς ὁρμῆς ἐπιγίγνεται. Sen., *Sapiens artifex vitæ.*

[2] Stob., *Ecl.*, II, 36. ἠθοποιία δ'ἐστιν ἤθους ἐμποίησις.

[3] Diog. L., VII, 98. Epict., *Diss.*, I, 1. La méthode psychologique des Stoïciens est dans l'observation de conscience ; mais ils observent l'âme dans l'état relativement le plus complet et le plus parfait de son développement. Ils croient avec Platon que l'essence vraie de l'âme, comme de tous les êtres, se manifeste plutôt dans le plus haut degré de leur perfection en qui tout se dégage et s'organise, tout s'ordonne et s'éclaire, que dans les origines obscures, les commencements incertains où tout est confondu, enveloppé, voilé, et le plus souvent se dérobe. S'il est vrai qu'il faut toujours aller du connu à l'inconnu, la seule chose de l'âme à nous directement et immédiatement connue, dont nous ayons une claire et certaine conscience, c'est assurément son état actuel et présent. Sans doute, en partant de ce point de vue, on peut, on doit essayer, à l'aide de l'observation, de l'expérience et de l'induction, de remonter à la forme première de l'âme, de la suivre dans son développement et pour ainsi dire dans sa genèse. Sans doute, on peut dire qu'une chose ne nous est vraiment connue et comprise qu'en suivant la voie même par laquelle elle est née, c'est-à-dire en la construisant, en la créant mentalement : mais pour arriver à ce *prius* absolu, à sa racine dernière peut-être inconnaissable, il faudra toujours partir du seul point ferme, du fait donné, de l'actuel. Autrement, toute recherche est livrée aux hypothèses. La tentative de Hégel de faire de la psychologie une histoire de la genèse et du développement de l'âme, est là pour prouver ce qu'il y a d'arbitraire, de faux, de cercle vicieux dans une pareille méthode, bien qu'il soit loin d'y être resté fidèle, ce qui serait impossible, et que le développement prétendu purement dialectique s'appuie le plus souvent, chez lui, sur l'observation des faits donnés par l'expérience.

σχέσεις ou encore πώς ἔχον[1]. La tension du Pneuma psychique n'a pas été assez forte pour être durable et donner à l'âme une habitude.

III. Au contraire les ἕξεις ou ἑκτὰ sont des habitudes, c'est-à-dire des manières d'être et d'agir durables, résultant des qualités essentielles de l'âme[2], parce que la tension du Pneuma a été assez puissante pour constituer une chaîne sinon absolument indestructible, du moins extrêmement difficile à briser[3]. Telles sont les activités des artistes et même des artisans, de tous ceux qui pratiquent un art ou un métier avec intelligence et succès, τὰ ἐπιτηδεύματα.

IV. Les διαθέσεις ne sont autre chose que ces habitudes mêmes, mais arrivées à un état de stabilité, de fixité, qui ne souffre plus ni diminution ni augmentation, ni ἐπίτασις, ni ἄνεσις : elles sont immuables, imperdables : telles sont les vertus.

V. Des inclinations, penchants, mouvements, tendances au mouvement et à l'action, désirs naturels et spontanés : c'est là ce que l'on peut appeler d'un nom général, l'ὁρμή : ces penchants que la nature nous donne, sont par conséquent sains et droits, parce que rien ne les a fléchis, courbés, corrompus[4].

C'est cet ensemble d'états physiques considérés dans leur rapport à l'action, ἐν τῷ πράττειν, que nous allons étudier maintenant.

L'ὁρμή est un terme technique particulier à la psychologie stoïcienne, qui désigne l'ensemble des instincts de l'être vivant fondé dans les buts internes de la nature[5], à peu près

[1] Simplic., *in Ar. Scholl.*, 70, b. 28 et 43. Id., 76, a. 12. Stob., *Ecl.*, II, 98, 128.

[2] Id., *id.*, 70, b. 43. ταῖς ἐξ ἑαυτῶν ἐνεργείαις.

[3] Theophr., *Fr.* 12. Phil., *de Incorr. Mund.*, c. 24. ἕξις· ἡ δ'ἐστὶ πνευματικὸς τόνος δεσμὸς οὐκ ἄρρηκτος.

[4] D. L., VII, 89. ἀδιαστρόφους.

[5] *Sch. ad Lucian.*, Jacobitz, IV, p. 211. ὁρμῆς μὲν κινητικὰ ὅσα κατὰ φύσιν. Conf. Cic., *de Nat. D.*, II, 22.

ce qu'Aristote avait nommé ὄρεξις[1]. C'est un mouvement de l'âme vers quelque action, φορὰ ψυχῆς ἐπί τι τῶν ἐν τῷ πράττειν, et dans les êtres doués de raison, c'est un mouvement de la raison, φορὰ διανοίας[2].

L'ὁρμή a un double sens suivant qu'on le considère dans l'être sans raison ou dans l'être raisonnable[3], ou plutôt, comme les Stoïciens aimaient mieux s'exprimer, dans les êtres sans raison, même dans les végétaux, il n'y a pas d'ὁρμή, parce qu'il n'y a pas de sensation. Sans doute la nature est la même dans les plantes et dans les animaux où beaucoup de phénomènes se produisent végétativement, φυτοειδῶς. Mais son action directrice et régulatrice, οἰκονομία, s'exerce chez les uns sans le secours de l'inclination et de la sensation qui conditionne l'inclination ; la nature fait tout. Dans l'animal, l'inclination est identique à la nature, s'y ajoute et se confond avec elle. Pour lui, vivre selon son instinct c'est vivre selon sa nature. Mais chez l'homme, la nature déjà confondue par l'animalité avec l'inclination est identique à la raison, et par la nature il faut, pour lui, entendre la nature de l'être raisonnable en tant qu'être raisonnable, φύσις λογικοῦ ὡς λογικοῦ, la raison ne lui étant donnée que comme un achèvement, une perfection de la nature[4]. Il n'y a donc, à proprement parler, d'ὁρμή que chez l'homme et chez Dieu[5].

L'ὁρμή est un mouvement de l'âme. Le mouvement a pour condition un principe moteur, et toute direction de mouvement a pour condition une fin. Ce qui meut l'âme et l'incline, c'est une représentation, et ce qui détermine et dirige cette inclination, c'est la représentation, et nous pouvons dire avec les Stoïciens la conscience de la fin.

[1] Pour les Stoïciens, l'ὄρεξις n'est qu'une espèce de l'ὁρμή.
[2] Stob., *Ecl.*, II, 160, 162.
[3] Stob., *id.*
[4] M. Aur., VII, 11. Gal., *Hipp. et Plat. D.*, V. 460. D. L., VII, 94; id., VII, 86. τοῦ λόγου τοῖς λογικοῖς κατὰ τελειοτέραν προστασίαν διδομένου.
[5] M. Aurèle (IX, 1) appelle la volonté divine, ὁρμή τις ἀρχαιοτέρα.

La représentation de cette fin, qui est nécessairement ce qui convient à l'être, prend le nom de φαντασία ὁρμητικὴ τοῦ καθήκοντος[1] αὐτόθεν, c'est-à-dire que c'est dans cette représentation même et seule qu'est le principe du mouvement[2].

Cette fin est posée et imposée à l'être et à l'âme par la nature, qui lui donne tout d'abord pour lui-même, pour sa constitution, σύστασις, un attachement inné, l'amour de soi. De là vient sa première et principale inclination, dont l'objet est son πρῶτον οἰκεῖον. L'être vivant a pour sa nature une affinité que rien ne peut briser : il est impossible qu'il devienne ennemi, étranger, ou même simplement indifférent à lui-même[3]. C'est la loi de notre nature, que la conscience nous fait connaître en même temps que l'inclination pour elle et l'objet de cette inclination : « Omnibus animalibus constitutionis suæ *sensus* est[4]. » La σύστασις est définie par Sénèque : « Principale animi quodam modo se habens erga corpus[5]. » Elle embrasse donc les rapports de l'âme et du corps ; mais dans l'homme elle est toute rationnelle : « Hominis autem constitutionis rationalem[6]. »

En vertu de cette inclination essentielle, fondamentale, l'homme veut avant tout et par dessus tout se conserver lui-même : mais ce lui-même, ce *moi* qu'il veut sauver, il ne le

[1] Dans son sens large, le καθῆκον s'étend aux animaux et même aux plantes : c'est l'activité de l'être appropriée à l'institution de la nature. Stob., *Ecl.*, II, 158. ἐνέργημα... ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον.. D. L., VII, 107. ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῶα διατείνει.

[2] Stob., *Ecl.*, II, 160.

[3] D. L., VII, 85. τὴν πρώτην ὁρμήν... οἰκειούσης αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς... συστησαμένην αὐτὸ οἰκείως πρὸς ἑαυτό.

[4] Sen., *Ep.*, 121. A. Gell., *N. Att.*, XII, 5, 7. « Natura inolevit in ipsis *statim* principiis, quibus nati sumus, amorem nostri et caritatem .. hoc esse fundamentum... conservandæ hominum perpetuitatis. » La volonté de vivre de Schopenhaüer et l'effort de persévérer dans l'être de Spinoza ne sont autre chose que cette inclination première, πρώτη ὁρμή, des Stoïciens qui porte l'être à se conserver lui-même, τηρεῖν ἑαυτό. Spinoza, *Eth.*, III, prop. 6 et 7. « Una quæque res, quantum in se est, in suo esse perseverare *conatur*. Conatus autem ipsius rei actualis essentia ». Cet effort est son essence même.

[5] Sen., *Ep.*, 121.

[6] Id., *id.*

connaît bien que par la notion de sa vraie fin ; il faut donc que l'homme se fasse une idée vraie de la fin propre de l'homme, c'est-à-dire une idée ou un idéal de l'homme, s'il veut se maintenir dans son être, poursuivre et atteindre sa fin et jouir de l'effort heureux de l'avoir atteinte[1].

Mais par là et pour cela intervient nécessairement dans l'inclination la puissance de la raison qui l'éclaire, la dirige et la maîtrise, si elle le veut, car elle le peut. Toutes les inclinations sont des consentements de la raison, συγκαταθέσεις ; tous les consentements de la raison pratique enferment un élément capable de mouvoir l'âme ; cet élément c'est une représentation, et la représentation de la fin qui est prescrite à l'homme par la nature. Or cette fin est et ne peut pas ne pas être ce qui est conforme à la nature, et la raison n'étant pour les êtres qui en possèdent la semence et le germe, que le développement et l'achèvement de la nature, la nature, c'est la raison, et la raison, c'est la nature ; l'action, la vie conforme à l'une est par là même conforme à l'autre[2].

Nous voici donc obligés de rechercher quelle idée nous devons nous faire de l'homme, de sa fin et par suite de sa fonction et de ses fonctions.

L'homme a conscience[3] qu'il a une fin, et conscience de

[1] M. Aur., XI, 1. τοῦ ἰδίου τέλους τυγχάνει... τὸν καρπὸν ὅνπερ φέρει αὐτὴ (l'âme) καρποῦται.

[2] D. L., VII, 88. τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν. Stob., *Ecl.*, II, 134. τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε τὸ ὁμολογουμένως ζῆν. Il y a une nuance : dans la définition de Zénon, la proposition est prise au sens absolu, ou semble l'être. La fin paraît être dans l'harmonie et la constance de l'être avec *lui-même*, σύμφωνον ζῆν, car ceux dont les actes sont contradictoires les uns aux autres sont malheureux, τῶν μαχομένως ζώντων κακοδαιμονούντων. Mais il y a cercle, puisque ce *lui-même* ne peut-être déterminé que par la fin. « C'est pourquoi Chrysippe le premier ajouta τῇ φύσει, trouvant que le prédicat ὁμολογουμένως était insuffisant. Chrysippe, enfin, pour plus de clarté, définit la fin de l'homme : Une vie conforme à l'expérience des faits essentiels à la nature, ζῆν κατ'ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ». Quelques-uns faisaient du bonheur la fin (Stob., *id.*) : il est plutôt le fruit de l'effort que goûte l'homme qui atteint sa vraie fin.

[3] Si l'on entend par conscience l'acte psychique par lequel l'être s'apparaît à lui-même comme un et distinct des autres dans chaque représentation et dans chaque impression ; si l'on entend par conscience de soi, *Selbstbewusstsein*, l'acte psychique par lequel l'être non seulement s'apparaît à lui-même dans chaque acte,

sa fin propre : mais il a aussi conscience que sa nature, sa constitution, la conservation et le développement de l'une et de l'autre sont liés et subordonnés à la nature du tout dont il n'est qu'une partie au point de vue moral comme au point de vue physique, qui d'ailleurs, dans les données et la logique du système, se confondent. L'homme sent qu'il ne se suffit pas à lui-même, qu'il n'est pas fait exclusivement pour lui-même, qu'il est, en tant qu'individu, pour ainsi dire incomplet.

Il y a en lui un instinct social, τὸ κοινωνικόν, une inclination pour les autres êtres qui composent le monde et plus spécialement pour les autres hommes, qui fait partie de sa nature et par suite de sa fin. L'humanité elle-même n'est qu'une partie de l'ensemble des choses, et sa fin se doit déterminer par la fin de l'univers entier. Ainsi, pour l'homme, la fin n'est pas simple : elle est relative et conditionnée, relative à sa nature propre et à celle du tout, conditionnée par l'une et par l'autre[1]. Il ne faut pas, quand on dit que l'homme est une partie détachée du tout[2], il ne faut pas entendre ce mot μέρος, remplacé parfois par le mot plus juste de rejeton, φῦμα, comme si la partie détachée ne comprenait qu'une partie des propriétés essentielles. L'essence du tout est absolument une et ses éléments constitutifs ne se sauraient séparer les

comme un, mais encore l'acte par lequel il reconnaît qu'il est le même dans tous les moments de conscience qui se succèdent, où sa vie lui apparaît et comme une et comme continue, on ne peut pas dire que les Stoïciens aient eu la pleine et entière notion de la conscience. Partant d'un universel dont ils poursuivent les développements, ils ne peuvent arriver à rendre intelligible l'existence de l'individu, à plus forte raison à rendre intelligible dans l'individu la conscience de sa personnalité. Comme dans tout panthéisme, la personne, même la personne morale, s'efface et s'évanouit. La conscience des Stoïciens n'est pas la conscience de soi : c'est la conscience de la fin de l'être ; mais la vraie fin de l'être individuel est de se confondre avec la fin du tout, c'est-à-dire de perdre son individualité. Les Stoïciens n'ont pas connu le fait d'expérience interne qui nous apprend que la conscience la plus claire et la plus forte que nous puissions avoir est celle de notre personnalité.

[1] D. L., VII, 87. κατά τε τὴν αὑτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων. Id., 89. τὴν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην. Chrysippe et Cléanthe n'étaient pas absolument d'accord sur les rapports de ces deux fins.

[2] M. Aur., II, 4. ἀπόστημα καὶ οἷον φῦμα τοῦ κόσμου.

uns des autres. C'est la conséquence logique du principe de la pénétrabilité universelle et absolue, κρᾶσις δι'ὅλων. Une goutte de vin jetée dans la mer en pénètre toute la masse malgré son immensité, et chaque goutte de la masse à son tour contient l'essence de la goutte de vin. L'homme possède donc, quoique dans une proportion réduite, quoiqu'à un degré inférieur de tension, tous les éléments psychiques aussi bien que tous les éléments physiques du Tout. La nature du Tout est la nature même de l'être individuel [1]. C'est ainsi que sa fin est celle du Tout. Mais, néanmoins, la propriété éminente et caractéristique de l'humanité est l'instinct social, l'amour de ses semblables. La société est le bien de l'être doué de raison, parce qu'il se sent né pour elle ; les hommes sont faits les uns pour les autres, et ce lien est si puissant que c'est sans doute une vertu, mais aussi un élément absolument propre de la nature de l'homme d'aimer même ceux qui lui font du mal [2].

Ainsi de l'inclination première et fondamentale de l'homme pour la conservation de son être se déduit et se développe une inclination non moins naturelle pour sa fin, et de l'inclination pour sa fin une inclination tout aussi naturelle pour la fin du Tout dont il est issu, sans en être complètement détaché.

C'est pour cela même que la connaissance du monde et de sa fin est nécessaire à l'homme, puisqu'elle est la condition de la connaissance de la sienne propre ; il faut qu'il sache quelle place il y occupe et quelle fonction la nature veut qu'il y remplisse [3].

Mais, maintenant, l'état de l'homme qui a réalisé sa fin, c'est-à-dire l'idée de l'homme que ses fins internes seules

[1] M. Aur., IX, 1. ἡ τῶν ὅλων φύσις, ὄντων φύσις.

[2] M. Aur., V, 20. ἡμῖν οἰκειότατον ἄνθρωπος. Id., VII, 55. τὸ μὲν οὖν προηγούμενον ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκεύῃ, τὸ κοινωνικὸν (πάθος). Id., XII, 30 ; id., VII, 22. ἴδιον ἀνθρώπου φιλεῖν καὶ τοὺς πταίοντας. Id., V, 16. τὸ ἀγαθὸν τοῦ λογικοῦ ζώου κοινωνία ὅτι γὰρ πρὸς κοινωνίαν γεγονάμεν.

[3] M. Aur., VIII, 52. ὁ μὲν μὴ εἰδὼς ὅ τι ἐστὶ κόσμος οὐκ οἶδεν ὅπου ἐστὶ, ὁ δὲ μὴ εἰδὼς πρὸς ὅ τι πέφυκεν, οὐκ οἶδεν ὅς τις ἐστίν.

révèlent et manifestent, est son bien, et la possession constante et assurée de son bien c'est pour lui le bonheur ; le bonheur est donc aussi une fin [1], quoique secondaire, et la première inclination renferme nécessairement une impulsion vers le bonheur. Or ce qui meut l'inclination et les inclinations naturelles, ce n'est pas la fin, ce ne sont pas les choses mêmes, c'est la représentation qu'on s'en fait, la notion qu'on en acquiert à l'aide des idées innées secondées par l'expérience et le raisonnement. La vie pratique est fondée sur une idée, et la raison en est la maîtresse souveraine. Les Stoïciens sont donc, au moins, dans la morale, des idéalistes.

Toutes les inclinations sont des consentements, συγκαταθέσεις, c'est-à-dire des approbations de la raison qui juge aux représentations qu'elle-même s'est faites. C'est la raison qui, se repliant sur elle-même, ἀντιστρέφον ἐφ 'εαυτό, se dédoublant, devient juge et partie. L'inclination pratique [2] se confond avec l'inclination rationnelle, λογική, puisque celle-ci est définie : un mouvement de la pensée vers les choses du domaine pratique [3]. Ce mouvement de l'inclination étant déterminé par la représentation qu'on se fait de l'objet, le principe moteur, τὸ κινητικόν, est contenu dans la représentation, surtout si cette représentation est encore toute fraîche dans l'âme, si le temps ne lui a rien enlevé de sa puissance d'attraction [4]. Il y a dans l'idée une force de réalisation d'elle-même et parfois une force si violente qu'on ne peut y résister, πάθος βιαστικόν [5]. L'idée se transforme pour ainsi dire en passion.

Les συγκαταθέσεις, actes de la volonté, s'appliquent aux jugements, ἀξιώματα, c'est-à-dire aux propositions formées dans l'esprit, seules susceptibles d'être vraies ou fausses : les in-

[1] Stob., *Ecl.*, II, 138. τέλος δέ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν

[2] Stob., *id.*, 162. τῆς δὲ πρακτικῆς ὁρμῆς εἴδη. Id., 164. τὰς δὲ πρακτικὰς ὁρμὰς καὶ τὸ κινητικὸν ἔχειν.

[3] Stob., *id.*, II, 160, sqq. φορὰ διανοίας ἐπὶ τῶν ἐν τῷ πράττειν.

[4] Stob., II, 170. τόδε πρόσφατον·

[5] Id., *id.*, l. l.

clinations, ὁρμαί, s'appliquent aux prédicats, aux accidents essentiels ou particuliers, aux propriétés actives, enveloppés dans les jugements [1]. L'ὁρμή [2] est donc dans l'homme, en tant qu'être raisonnable, l'état de conscience qui enveloppe, unis et inséparables, un acte de la volonté, un acte de l'intelligence et une inclination naturelle de l'âme. La nature nous incline à une action conforme à ce que la représentation nous représente comme un bien. L'οἰκείωσις est la sensation et l'appropriation de ce bien [3].

Lorsque ce mouvement naturel s'opère avec conscience, sans que nous sentions en nous une résistance de la raison, une contradiction avec ses principes, lorsqu'il n'est pas démenti par des mouvements également naturels en sens contraire, les Stoïciens l'appellent volonté, βούλησις, qu'ils définissent encore εὔλογος ὄρεξις [4], ce que Cicéron traduit en ces termes : « voluntas est quæ quid cum ratione desiderat. Ejus modi appetitionem Stoïci βούλησιν appellant [5]. » La volonté est ainsi identique à la raison qui délibère et en même temps désire, βούλευσις ὀρεκτική.

[1] Plut., *Qu. Plat.*, X, 1, 1008. Le jugement se compose d'un nom et d'un verbe : les dialecticiens appellent ce dernier πτῶσις, et l'autre κατηγόρημα. Stob., I, 12, 6, 332. La différence entre les κατηγορήματα et les πτώσεις ou προσηγορίαι, c'est que les premiers désignent les sujets, les idées mêmes, les seconds leurs qualités. Aussi, les Stoïciens disaient que nous participons aux idées, et que nous subissons les notions expérimentales, accidentelles, τῶν μὲν ἐννοήματων μετέχειν ἡμᾶς, τῶν δὲ πτώσεων, ἃς δὴ προσηγορίας καλοῦσι, τυγχάνειν. L'âme est active quand elle saisit les unes, passive quand elle acquiert les autres.

[2] Les Stoïciens, dans leur passion pour les divisions et subdivisions, avaient multiplié les espèces de l'inclination pratique, c'est-à-dire du penchant à réaliser une idée dans et par une action. C'était d'abord le dessein, le propos, πρόθεσις, qui indique la chose à accomplir, σημείωσις, ensuite l'ἐπιβολή qu'ils définissent assez vaguement l'inclination qui précède l'inclination, c'est-à-dire le commencement de la résolution, en troisième lieu la préparation παρασκεύη, qui est comme une action avant l'action; 4. l'ἐγχείρησις, le commencement de l'exécution, la première main mise à l'œuvre ; 5. le choix, αἵρεσις, c'est-à-dire la volonté fondée sur un raisonnement, ἐξ ἀναλογισμοῦ ; 6. la détermination ou le choix avant le choix; 7. la volonté ou le désir fondé sur la raison; 8. θέλησις ou une volonté spontanée et libre, ἑκουσία βούλησις.

[3] Plut., *Stoïc. Rep.*, 12. ἡ γὰρ οἰκείωσις αἴσθησις τοῦ οἰκείου καὶ ἀντίληψις.

[4] D. L., VII, 110 et 116.

[5] *Tuscul.*, IV, 6.

Ainsi, la volonté, l'inclination et la raison non seulement ont entr'elles des rapports intimes et des influences mutuelles, mais on peut dire qu'elles ne sont qu'une seule et même chose, l'ἡγεμονικόν, considéré sous divers aspects et dans les divers modes de son activité. La volonté est le moi même [1].

C'est cette volonté éclairée par la conscience ou cette raison mue par l'inclination naturelle élevée à la hauteur de la volonté [2], qui nous fait connaître le bien et nous impose l'obligation de l'accomplir, c'est-à-dire nous donne l'idée du devoir : « voluntas est quæ ponit officium [3]. »

Le bien de l'homme, en tant qu'être raisonnable, est l'acte et l'acte qui lui est propre, le καθῆκον [4]. L'inclination naturelle et propre de l'homme est la raison qui lui commande d'agir et lui prescrit ce qu'il doit faire [5]. Tout état où il est passif est contraire à sa nature et est par conséquent un mal. L'*apathie*, c'est-à-dire l'état de l'âme affranchie de tout trouble, de toute passivité, de toute passion, dans lequel les Stoïciens placent leur sage et qu'ils considèrent comme la vertu, n'en est que le côté négatif, la condition nécessaire et préalable, mais non suffisante. L'affranchissement des passions permet seul à l'activité vraie et propre de l'homme de se produire, de se dévelop-

[1] Epict., *Diss.*, IV, 5, 11. « Qu'es-tu donc? un meuble? Non! je suis volonté, προαίρεσις », et II, 23, 17, 21 : « Qu'est-ce qui use (de toutes les facultés mises à la disposition de l'homme)? La volonté. Qu'est-ce qui veille à tout? La volonté. Qu'est-ce qui tue l'homme? La volonté. Qu'est-ce qui peut commander aux sens? La volonté. Qu'est-ce qui professe la philosophie et fait ces ouvrages sur la fin, la physique, les règles? Qu'est-ce qui laisse pousser ta barbe? Qu'est-ce qui sait que le dernier jour de ta vie en serait le plus heureux? La volonté ».

[2] La βούλησις est une des trois εὐπάθειαι, c'est-à-dire une des trois inclinations conformes à la raison, εὔλογοι ὁρμαί, qui prennent dans l'âme du sage la place des passions. C'est comme la passion du bien. Les deux autres sont la joie, χαρά, et la prudence, εὐλάβεια D. L., VII, 116.

[3] Senec., *de Benef.*, VI, 11.

[4] Stob., *Ecl.*, II, 158. Le καθῆκον = ἐνέργημα ταῖς κατὰ φύσιν κατασκεύαις οἰκεῖον. M. Aur., IX, 16. οὐκ ἐν πείσει, ἀλλ' ἐνεργείᾳ τὸ τοῦ λογικοῦ πολιτικοῦ ζώου... ἀγαθόν. Id., VI, 51. ὁ δὲ νοῦν ἔχων... ἴδιον ἀγαθὸν ὑπολαμβάνει ἰδίαν πρᾶξιν. Senec., *de Otio*, I, 28 Usque ad ultimum vitæ diem *in actu* erimus.

[5] Plut., *Stoïc. Rep.*, II, 6. καὶ μὴν ἡ ὁρμὴ τοῦ ἀνθρώπου λόγος ἐστὶ προστακτικὸς αὐτῷ τοῦ ποιεῖν.

per : il favorise ce développement dans l'ordre de la raison et de la nature en écartant tous les obstacles qui pourraient l'entraver ou le faire dévier. L'âme est alors toute force, ἰσχύς, κράτος, toute acte, toute tension, τόνος ; son état est l'εὐτονία, qui ne se réalise parfaitement et complètement que lorsqu'elle est maîtresse d'elle-même, ἐγκράτεια, et que par conséquent la passion n'exerce sur elle aucun empire, ἀπαθής [1]. La raison est alors droite, ὀρθὸς λόγος ; elle ne contient plus que les dispositions que lui a données la nature et que rien n'a fléchies, courbées ou corrompues. Zénon connaît déjà ce terme [2].

C'est parce que la vie est acte qu'il vaut encore mieux vivre privé de la raison, même si l'on ne doit jamais la recouvrer, que de ne pas vivre [3]. Mais cette privation de la raison n'est jamais absolue, c'est-à-dire que l'homme ne perd jamais, ne peut jamais perdre complètement le caractère distinctif de l'humanité, à savoir d'être un être raisonnable.

Il n'est pas non plus tout à fait exact que, dans sa perfection idéale, l'homme ne connaisse plus aucune passivité, si l'on entend par là tout état affectif. Les Stoïciens reconnaissent des états affectifs normaux, dont le caractère consiste en ce que l'affection émeut la sensibilité, est ressentie par l'âme, mais qu'elle est en même temps ordonnée par la raison et contenue par elle dans la proportion et la mesure, συμμετρία : ce sont la joie, χαρά, *gaudium ;* la prudence, εὐλάβεια, et la volonté. De ces trois εὐπάθειαι dérivent même des vertus : la volonté renferme la bonté, l'affabilité, la bienveillance : la prudence renferme la pudeur, la pureté ; la joie renferme le contentement, la bonne humeur et la bonne grâce [4].

Le bien de l'âme, néanmoins, est essentiellement acte.

[1] Plut., *id.*, 7.
[2] Plut., *id.*, 14. λυσιτελεῖ ζῆν ἄφρονα μᾶλλον ἢ μὴ βιοῦν. Id., 18. ὁ λόγος μεθ'οὗ βιοῦν ἐπιβάλλει μᾶλλον καὶ εἰ ἄφρονες ἐσόμεθα.
[3] Epict., *Diss.*, IV, 8, 12. Τί τέλος... τὸ ὀρθὸν ἔχειν τὸν λόγον, ἅ Ζήνων λέγει.
[4] D. L., VII, 116. Plut., *Virt. Mor.*, 8. S. Aug., *de Civ. D.*, XIV, 8. Lactant., *Div. Instit.*, VI, 15.

L'acte auquel elle se sent portée par une inclination naturelle et libre, elle s'y sent en même temps contrainte par la raison : c'est le devoir.

L'âme a conscience qu'elle est soumise à une loi ; c'est la loi morale. Il y a dans la notion du bien, que la raison lui fait connaître, un caractère impératif, un ordre, un commandement de faire ou de ne pas faire[1].

La raison humaine dans son état parfait, ὀρθὸς λόγος, est une loi, νόμος, parce qu'elle commande, et comme la raison est commune à tous les hommes, c'est une loi qui commande à tous les hommes. La loi morale est éternelle et universelle[2]. C'est la loi universelle et éternelle. Elle prend son autorité, ce droit d'ordonner, de s'imposer à toute personne humaine dans son origine. Ce n'est pas le résultat d'un contrat, d'une convention, comme le soutient Chrysippe[3].

La loi est non seulement naturelle, mais elle est divine par son origine comme par son essence ; car la raison humaine, qui constitue cette loi, découle, émane de la raison divine, c'est-à-dire de Dieu même[4]. Car qu'est-ce que Dieu ? quelle

[1] Stob., *Ecl.*, II, 190, 204. *Floril.*, II, 196. λόγον ὀρθὸν ὄντα προστακτικὸν μὲν ὧν ποιητέον. . ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον. Cornut., *de Nat. D.*, XVI, p. 75. νόμος... εἶναι προστακτικὸς ὧν τῶν ἐν κοινωνίᾳ ποιητέων. Cette définition de la loi paraît empruntée au passage du livre de Chrysippe, περὶ νόμου, rapporté par Marcianus, *in Demosthen.*, I, 3, 2. δεῖ δὲ αὐτὸν (νόμον) προστάτην τε εἶναι τῶν καλῶν καὶ τῶν αἰσχρῶν... προστακτικὸν μὲν ὧν ποιητέων (ou ποιητέον) ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέων. Conf. Muret., *in Thes. Jur. civil.*, t. III, col. 183, et Scip. Gentilis, *Parerg.*, I, 29. Philo, *Qu. omn. prob.*, 7, II, p. 452. Philo, ὀρθὸς λόγος ὃς καὶ τοῖς ἄλλοις ἐστὶ πηγὴ νόμοις. Euseb., *Præp. Ev.*, XV, 15, d'Arius Didyme : τὸ λόγου μετέχειν, ὅς ἐστι φύσει νόμος.

[2] D. L., VII, 88. ὁ νόμος ὁ κοινὸς ὅπερ ἐσὶτν... ὁ ὀρθὸς λόγος... ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διΐ. Cic., *de Leg.*, I, 18 Quibus ratio a natura data est, iisdem etiam recta ratio data est : ergo et lex quæ est recta ratio in jubendo vetandoque. D. L., VII, 88. διὰ πάντων ἐρχόμενος. Cic., *de Leg.*, I, 7. Recta ratio ut communis est, quæ quum sit lex, lege quoque consociati homines cum diis. *Id.*, II, 4. Quod universum mundum regeret.

[3] D. L., VII, 128. Cic., *de Fin.*, III, 20 ; *de Nat. D.*, II, 14. Stob., *Ecl.*, II, 184. τὸ δίκαιον φύσει μὴ θέσει. Cic., *de Leg.*, II, 4. Legem neque hominum excogitatum nec scitum aliquod esse populorum, sed æternum quiddam quod universum mundum regeret.

[4] Stob., *Floril.*, II, 196. τόν τε νόμον σπουδαῖον εἶναι φασὶ λόγον ὀρθὸν ὄντα. M. Ravaisson, t. II, p. 58, prétend que les Péripatéticiens plus que les Stoïciens ont dû avoir une grande influence sur l'organisation scientifique du droit romain, mais

est son essence? L'Esprit, la Science, la Raison droite[1].

que cette influence n'a pas été suffisamment étudiée. Il conteste que Servius Sulpicius, et même Labéon, le fondateur de l'école philosophique des jurisconsultes proculéiens, fussent stoïciens. Il me semble que les définitions de la loi, que répète à chaque instant Cicéron, ont un caractère stoïcien, une origine stoïcienne incontestable. Elles sont manifestement le principe philosophique du droit naturel et en contiennent la première expression, que développèrent et organisèrent les jurisconsultes romains. Même l'organisation scientifique du droit civil a été conçue sous leur influence. Qu. Mucius Scævola était un disciple de Panætius. Ses élèves C. Aquilius Gallus et L. Lucilius Balbus furent les maîtres de Servius Sulpicius qui, ayant étudié à Rhodes, doit y avoir entendu Posidonius (Cic., *Brut.*, 42). Les disciples de Servius, c'est-à-dire L. Aulus Ofidius et Alfenus Varus, laissent apercevoir, dans leurs ouvrages sur le droit, la trace des doctrines stoïciennes. Sur cette question qui mériterait d'être reprise par un juriste de profession, Ritter (t. IV, p. 64) s'en réfère à un mémoire de J.-A. Orloff : *De l'Influence de la philosophie stoïcienne sur la Jurisprudence romaine* (Erlangen, 1797). On peut consulter encore Meister, *De Philosophia Jurisc. Roman. Stoïca in doctrina de corporibus*, 1756. Cf. Giraud, *Hist. du Droit romain*, 1835, p. 180 sqq. Quant à Ritter, il est peu affirmatif et a l'air de douter que la spéculation grecque ait pu avoir une action bien profonde, essentielle, sur une science aussi positive que le droit romain. Il accorde cependant à l'école stoïcienne une influence, mais sur la forme extérieure et le développement logique de la science. Conf. Suid., v. νόμος. Lactant., *Div. Instit.*, VI, 8. Est quidem vera lex recta ratio naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna. M. F. Laferrière (*Mém. concernant l'influence du stoïcisme sur la doctrine des jurisconsultes romains*, Paris, 1860, Mém. de l'Acad. des Sciences mor. et polit., t. X, p. 579), est plus affirmatif, et cite à l'appui de son opinion les mots expressifs de Cujas : « Ulpianus imitatur Stoïcos ; nam et ipse et ceteri omnes jurisconsulti sunt imbuti a Stoïcis (*Recitationes ad titul. de just. et jure*).» La philosophie stoïcienne, dit M. Laferrière (l. l., p. 563), quand, de l'École de Zénon et de la Grèce spéculative, elle a passé dans Rome, devient une philosophie morale et sociale ; elle s'attache à l'homme *individuel*, à la cité vivante, et forte de son respect pour la nature de l'être libre et intelligent, pour le droit de citoyen, favorable à tous les devoirs de la vie active, elle a produit la *République* et les *Lois* de Cicéron, où le même fond de vérité se fait toujours sentir, où le principe harmonique de Dieu, de l'homme et de la société est posé comme le fondement même de l'unité du genre humain et le principe des sociétés humaines. Dans les *Lois*, et conformément aux principes de Chrysippe et de Panætius, Cicéron pose la maxime : penitus ex intima philosophia hauriendam (juris) disciplinam. Ce sont les Stoïciens qui ont amené les jurisconsultes romains, dont le chef Antistius Labéon se rattachait par ses principes philosophiques à Chrysippe et à Panætius, à considérer comme les seuls et vrais principes du droit la nature des choses et la raison, et c'est là ce qui a imprimé au droit romain son caractère rationnel, universel, et constitué la jurisprudence comme une sorte de science morale. Les trois préceptes de la jurisprudence romaine : honeste vivere, c'est-à-dire conformément à la nature, ou, ce qui est la même chose, à la raison ; — alterum non lædere — suum cuique tribuere, le respect d'autrui et de ses droits d'homme, sont puisés dans la philosophie morale de Zénon. Voilà comment Ulpien a pu définir la jurisprudence comme on définissait la philosophie même : La science des choses divines et humaines, la connaissance du juste et de l'injuste. C'était réaliser, d'après les principes stoïciens, l'union de la philosophie et du droit, qui établissent l'une et l'autre l'égalité des hommes : Ulp., *de Reg. jur.*, 32 : « Quod ad jus naturale attinet, omnes homines æquales sunt », et l'identité du droit et du bien, Paul (Dig., I, 1, 11). « Quod semper æquum ac bonum est, jus dicitur ». De là aussi le droit de citoyen accordé à tous les hommes libres vivant sous l'empire de la loi romaine : « In orbe Romano qui sunt, ex constitutione Imperatoris Antonini (Antonin Caracalla, 212 ap. J.-Ch.) cives Romani effecti sunt. Ulp., *ad edict.*, Dig., I, 5, 17).

[1] Epict., *Diss.*, II, 8, 2. Τίς οὖν οὐσία θεοῦ... Νοῦς, ἐπιστήμη, λόγος ὀρθός. On voit ici que l'ὀρθὸς λόγος est identique à l'esprit et à la science. C'est la raison

Que nous prescrit cette loi qui nous commande au nom de Dieu[1] ?

L'observation et l'expérience nous font connaître qu'il y a des choses qui dépendent de nous, ἐφ'ἡμῖν, que nous avons à la fois le pouvoir et la liberté de faire, et qu'il y en a au contraire que nous n'avons ni la liberté ni le pouvoir de faire ou de ne pas faire. Ces dernières ne touchent point notre personne, notre moi[2]. Il n'y a nul accès pour elles jusqu'à lui ; elles ne peuvent, par elles-mêmes, ni l'altérer ni le mouvoir[3]. Les représentations seules qu'on se fait des choses et qu'on s'en fait librement ont cette puissance, c'est-à-dire qu'au fond c'est le moi qui seul se change et se meut comme il veut ; c'est lui qui va aux choses pour les connaître et non les choses qui viennent à lui pour être connues[4]. Or les représentations sont en notre puissance : la théorie de la συγκατάθεσις nous a montré que nous sommes maîtres de nos pensées, et par cela même de nos actes qui ne sont que l'usage que nous faisons de nos pensées, leur réalisation objective : car nous sommes déterminés fatalement à la volonté et à l'action par nos représentations. Il nous est impossible de juger une chose bonne et d'en vouloir une autre. Par conséquent il est en notre pouvoir de bien user de nos représentations : c'est même la seule chose que les dieux aient laissée en notre pouvoir[5].

aussi semblable que possible à la raison divine. Dans l'hymne de Cléanthe (Stob., *Ecl.*, I, 30), on trouve l'emploi des termes κοινὸς λόγος (v. 13) et de θεοῦ κοινὸς νόμος (v. v. 25 et 40). « Les lois romaines, dira S. Jérôme (Comm. lib. IV, *In Isaiam*, c. XI), promulguées par la bouche des princes, ont été inspirées par Dieu même : divinitus per ora principum ».

[1] Phil., *de Ebriet.*, 9, p. 362. τοῦ μὲν οὖν ὀρθοῦ λόγου παράγγελμα ἕπεσθαι καὶ ἀκολουθεῖν τῇ φύσει. Sen., *Ep.*, 66. Una inducitur humanis virtutibus regula. Una enim est *ratio recta* simplexque.

[2] M. Aur., XI, 11. οὐκ ἔρχεται ἐπί σε.

[3] Moins absolu que M. Aurèle, Épictète (A. Gell., *N. Attic.*, XVII, 19) reconnaît que les objets extérieurs peuvent agir sur nous ; de là sa maxime ἀνέχου καὶ ἀπέχου, supporte et abstiens-toi, qu'on ne trouve mentionnée que dans A. Gelle.

[4] M. Aur., XI, 11. ἀλλ'αὐτὸς ἐπ'ἐκεῖνα ἐρχῇ.

[5] Epict., *Diss.*, I, 1, 7 ; I, 3, 4 ; I, 18, 2.

Ainsi toute notre activité est concentrée en nous-même et s'exerce sur nous-même. La raison donne sa forme à la volonté ; la raison est l'œuvre de la raison ; elle se crée elle-même : de même qu'elle construit ses facultés intellectuelles, elle construit sa *diathèse* morale, ou si l'on veut son caractère moral, ἦθος, d'où découlent nécessairement tous nos actes particuliers[1]. Nous construisons librement ce caractère[2] que Kant appellerait intelligible; il est l'œuvre de notre liberté, et, par un retour étrange, cet acte de notre liberté est éminemment un acte d'obéissance, πειθὴς λόγῳ.

Le caractère moral, qui est la pénétration de la raison dans un vouloir constant, était défini par les Stoïciens : « Semper idem velle atque idem nolle[3]. » La définition est fausse d'ailleurs, parce que le caractère consiste, non pas dans l'identité des objets du vouloir, mais dans l'identité et la constance des maximes qui règlent ce vouloir. C'est peut-être au fond, et avec quelque complaisance d'interprétation, ce que signifie la formule de Sénèque, où le mot *idem* peut désigner non pas les choses ou les actions particulières, objets externes du vouloir, mais le devoir, le bien toujours identique à lui-même et qui est non-seulement la règle, mais la fin, non seulement la forme, mais la matière de la volonté. Si l'on adopte ce sens de la définition de Sénèque, le caractère sera pour les Stoïciens tel que Hartmann le définit plus obscurément, « le mode général de réaction contre une classe particulière de motifs[4]. » La morale, dit Zénon, n'est que la création en nous de ce caractère[5].

L'homme est donc libre. C'est Dieu même qui m'a donné

[1] Stob., *Ecl.*, II, 36. Zénon le définit par une métaphore : ἦθός ἐστι πηγὴ βίου, ἀφ' ἧς αἱ κατὰ μέρος πράξεις ῥέουσι.

[2] D. L., VII, 86. τεχνίτης γὰρ οὗτος (la raison) ἐπιγίγνεται τῆς ὁρμῆς. M Aur., VI, 8. τὸ ποιοῦν ἑαυτὸ οἷον ἂν ᾖ καὶ θέλῃ. Id., XI, 1. ἑαυτὴν διαρθροῖ ὁποίαν ἂν βούληται .. ἑαυτὴν ποιεῖ.

[3] Senec., *Ep.*, 29, 4.

[4] *De l'Inconscient*, p. 203. Ed. allem.

[5] Stob., *Ecl.*, I, 38. ἠθοποιΐα δ'ἐστὶν ἤθους ἐμποίησις.

la liberté, s'écrie Épictète[1]. Si la chose dont nous nous faisons une représentation vient du dehors, la représentation elle-même, fondée sur le consentement de la raison, vient du dedans, de la volonté, de notre moi, qui n'a pas à craindre de voleurs[2]. Tout est représentation et toute représentation vient de nous[3]. A plus forte raison la représentation du bien, du devoir, la notion de notre fin, l'idée de notre perfection, idée innée sur le modèle de laquelle nous sculptons notre personne morale[4] et qui nous est aussi intime que le principe moteur qui nous pousse à la réaliser.

Mais cette liberté, c'est-à-dire le pouvoir d'agir par soi-même[5], cette activité volontaire qui ne dépend que de nous, ἐφ' ἡμῖν, aboutit enfin à une passivité réelle, à une servitude absolue.

Cette conséquence était contenue dans le principe métaphysique de la philosophie stoïcienne, qui la pousse fatalement au déterminisme. Le principe de causalité ne souffre pas d'exception : rien n'arrive et ne devient sans cause, c'est-à-dire sans cause antécédente. C'est pourquoi les Stoïciens identifiaient le futur possible et le futur certain. Une chose ne saurait être ni vraie ni fausse si elle n'a point de causes efficientes. Or toute proposition est vraie ou fausse, et dès lors tout ce qui se fait, se fait par des causes antérieures, et tout se fait par la fatalité. Et toutefois Chrysippe en gardant le fatum niait la nécessité, et prétendait sauver la liberté de l'homme en la confondant avec la loi d'agir d'après sa nature. Il se servait, pour expliquer cette distinction des deux causes, de l'exemple du cylindre qui ne saurait se mouvoir sans une impulsion reçue : c'est la part de la fatalité. Mais cette impulsion reçue, la nature du cylindre fait qu'il roule. Ainsi l'homme mû par la représen-

[1] *Diss.*, IV, 7. πάντα ὑπόληψις καὶ αὐτὴ ἐπί σοι.
[2] M. Aur., XII, 22. Id., XI, 36. λῃστὴς προαιρέσεως οὐ γίνεται.
[3] Spinoza, *Eth.*, II, pr. 48. Sch., pr. 49. Coroll. Le vouloir est une fonction du connaître : « Voluntas et intellectus unum idemque ».
[4] Sen., *Ep.*, 90. Ars est bonum fieri. Id., *Ep.*, 85. Sapiens artifiex vitæ.
[5] D. L., VII, 121. ἐξουσία αὐτοπραγίας.

tation qui frappe son esprit continuera le mouvement suivant sa propre nature, c'est-à-dire que cette nature fera qu'il donnera ou non son consentement à l'impulsion reçue, à la représentation objective : c'est la part de la liberté. Mais Chrysippe ne voit pas que surtout dans son système, où tout arrive fatalement par des causes antécédentes, cette nature elle-même est donnée et est le produit de causes antécédentes, de tous les antécédents de notre être indissolublement liés les uns aux autres, et par conséquent est une fatalité aussi inflexible que les fatalités physiques. Nos actes ne sont pas libres : ils sont nécessités ; le fatum stoïcien est une détermination anticipée et une certitude de tous les futurs, une condition de réalité des seuls possibles qui soient vraiment possibles. « Qu'importe que les Stoïciens accordent qu'il y a quelque chose en nous qui dépend de nous, si c'est quelque chose d'éternellement causé, et non quelque chose qui commence, et si quelque chose étant bien en nous, c'est nous qui ne sommes pas en nous-même[1]. »

C'est la chaîne de fer que rien ne peut rompre. Le destin, la Providence, Dieu exerce sur toutes choses un empire souverain et absolu. Les causes peuvent nous être inconnues ; mais elles n'en existent pas moins, elles n'en agissent pas moins pour cela. Le hasard, c'est-à-dire ce qui paraît arriver sans cause, n'existe pas. C'est un mot vide de contenu. Dans le conflit des causes, les causes supérieures, prééminentes l'emportent[2].

En quoi consiste donc notre liberté, et jusqu'où s'étend la sphère de notre effort volontaire ?

Toute notre liberté consiste à *comprendre* que nous ne sommes, que nous ne pouvons pas être, que nous ne devons pas être libres ; toute notre liberté consiste à mettre notre

[1] Renouvier, *Crit. phil.*, 9e année, t. I, p. 5.

[2] Plut., *de Fat.*, II. μηδὲν ἀναιτίως γίνεσθαι, ἀλλὰ κατὰ προηγουμένας αἰτίας. Id., *Stoïc. Rep.*, 23. τὸ γὰρ ἀναίτιον ὅλως ἀνυπάρκτον εἶναι καὶ τὸ αὐτόματον.

activité au service d'une fin supérieure et universelle, de remettre la direction de notre volonté et notre volonté même entre les mains d'une volonté parfaite qui gouverne le monde et le gouverne avec une raison parfaite. La liberté humaine consiste non pas dans le fait que notre raison serait affranchie d'une détermination par des motifs, mais dans un état de l'âme, ἕξις, διάθεσις., qui d'ailleurs s'impose à nous comme une loi, et qui veut de cœur se soumettre à la volonté universelle qu'elle conçoit librement, état de l'âme qui résulte de déterminations habituelles par des motifs louables. L'homme est libre parce qu'il peut librement consentir au nexus causal qui entraîne le monde [1], et l'entraînerait encore, même s'il voulait résister [2].

« Il n'y a de libre que celui à qui tout arrive comme il le veut et que rien ne peut contraindre : mais quand cela se produit-il ? Quand il veut les choses précisément comme elles arrivent. Mais comment arrivent-elles ? Comme les a voulues et réglées le régulateur souverain [3]. » Notre devoir est de connaître cette volonté suprême [4], d'y consentir et de lui

[1] Sen., *Ep.*, I, 5, 10. Eatenus conatus melioris partis nostri cum ordine totius naturæ convenit. Spinoza répète avec Descartes la formule (*Eth.*, IV, c. 32); mais, en supprimant l'idée de finalité qu'admet le panthéisme téléologique des Stoïciens, il change le sens de la formule : car sans but il n'y a pas d'ordre et pas de mesure pour l'idée de la partie meilleure. Sen., *Vit. beat.*, 15, 1. Deo parere libertas est. In regno nati sumus. C'est le mot de S. Augustin : Summa Deo servitus, summa libertas.

[2] Sen., *Ep.*, 107. Ducunt volentem fata : nolentem trahunt. Cléanthe (Epict., *Man.*, c. 52). ὡς ἕψομαι ἄοκνος· ἢν δὲ μὴ θέλω κακὸς γενόμενος οὐδὲν ἧττον ἕψομαι. Descartes admet toutes ces idées : « Le monde a sa loi, sa loi nécessaire. Vouloir cet ordre doit être la loi de la vie humaine. » Vouloir les choses comme elles arrivent, avait dit Épictète, et non pas comme nous les souhaitons. « Tâcher de me vaincre, répète Descartes, plutôt que la fortune, et changer mes désirs que l'ordre du monde. » « Les dieux, avait dit Épictète, n'ont mis en notre pouvoir que le bon usage des idées. » « Il n'y a rien, dit Descartes, qui soit entièrement en notre pouvoir que nos idées ». Nous sommes par suite les arbitres de notre bien. Descartes admet la distinction stoïcienne des choses qui dépendent de nous et de celles qui n'en dépendent pas, et en tire les mêmes conséquences. La fonction de la liberté est donc de se plier à la nécessité. Conf. Liard : *Descartes*, p. 219 sqq.

[3] Epict., *Diss.*, I, 12, 9. Id., 12, 16.

[4] Kant et Schelling ont admis cette liberté intelligible conçue comme un acte intelligible dans lequel Herbart pose un déterminisme réaliste.

obéir ; notre mérite est de le faire librement ; notre joie est la conscience de l'avoir librement fait ; notre faute, notre crime est de résister à cette force souveraine qui se rit et triomphe toujours de nos vaines et coupables révoltes, puisqu'elle est la nécessité même.

Non seulement la résistance est coupable : elle est absurde. Comment la raison peut-elle connaître qu'une chose est nécessaire et ne pas la vouloir ? Ce vouloir est en notre pouvoir, parce qu'il est en notre pouvoir de connaître cette nécessité et de nous y porter volontairement et volontiers. C'est là notre métier, notre ouvrage propre, ὁρμῆσαι σὸν ἔργον [1]. Pour accomplir notre fin et obtenir la félicité qui nous est propre, jouir du fruit de nos actes, nous n'avons qu'à chercher à comprendre cet ordre inflexible des choses, à reconnaître que dans ce monde nous ne sommes chacun, non pas seulement une partie, mais un membre, μέλος, de ce grand corps, un organe de ce grand système de fonctions. En nous insérant volontairement par la pensée dans cette grande chaîne [2], nous devenons les associés de la raison universelle, les coopérateurs de Dieu dans le gouvernement du monde, dans la création, le maintien et le développement de l'ordre moral.

Nous avons la liberté de ne pas le faire puisque nos actes dépendent de nos représentations et que nous avons la liberté de ne pas nous représenter les choses comme elles sont, de nier cet ordre du monde, aussi sage que puissant, de nier que nous en soyons des parties ; nous sommes libres de ne pas comprendre où est notre vertu, qui est en même temps notre félicité.

La vertu est une *diathèse*, c'est-à-dire une habitude constante de la raison et de la volonté, créée par des actes répétés et semblables. Elle réalise dans l'individu humain l'idée

[1] Epict., *Diss.*, IV, 1, 71.
[2] Sen., *Insere te toti mundo.*

même de l'homme, de l'humanité. Elle a trois conditions ou caractères spécifiques : 1. La science pratique, la connaissance des choses particulières puisée dans l'observation et l'expérience, τὸ ἔμφρον [1] ; 2. l'assentiment, le consentement volontaire [2] de la raison aux règles et aux idées morales qui découlent de l'expérience de la vie, τὸ σύμφρον ; 3. la tension la plus énergique de l'ἡγεμονικόν [3], qui domine ou supprime l'influence des passions et émotions sensibles, soit agréables soit douloureuses, et par laquelle la raison réalise sa volonté d'être seule maîtresse d'elle-même [4]. Être vertueux, c'est avoir Dieu en soi [5]; mais les hommes l'ont tous : il s'agit de l'y reconnaître.

Le sage, ou l'idéal de l'homme réalisé sur la terre, s'il peut l'être, est seul en possession de cette vertu parfaite. Mais on ne naît pas sage, on le devient, on le devient par un progrès, προκοπή, « per incrementa e seminibus exorta [6]. » Les Stoïciens soutenaient que l'individu n'a pas conscience de ce progrès moral, qui s'accomplit en lui soudainement, brusquement et par un coup qui ressemble au coup d'état de la grâce. Celui qui le matin était le plus pervers des hommes, peut en devenir le soir du même jour le meilleur : celui qui s'est endormi méchant peut se réveiller sage, c'est-à-dire parfait [7]. Ils prétendaient même le démontrer : il est impossible que ceux qui sont arrivés au terme extrême de la sagesse aient conscience de la perfection qu'ils ont acquise ; car les deux états de conscience, l'arrivée à la perfection et la conscience de cette perfection ne peuvent coïncider dans le

[1] M. Aur., X, 8. τὴν ἐφ'ἕκαστα διαληπτικὸν ἐπίστασιν.

[2] Id., id. τὴν ἑκούσιον ἀπόδεξιν. C'est la συγκατάθεσις.

[3] Id., id. ὑπέρτασις.

[4] Id., VII, 55. ἡ δὲ νοέρα (κίνησις) ἐθέλει πρωτιστεύειν.

[5] D. L., VII, 119. ἔχειν γὰρ ἐν ἑαυτοῖς οἱονεὶ θεόν.

[6] A. Gell., *N. Att.*, XII, 5, 7. D. L., VII, 106. Gal., *Hipp. et Plat. D.*, t. V, p. 460.

[7] Plut., *Prof. in Virt.*, I. τὸν πρωῒ κάκιστον ἑσπέρας γεγονέναι κράτιστον. Id., *de Comm. Not.*, 9, 1 ; *Stoïc. Rep.*, 19, 3 ; Stob., *Ecl.*, II, 234.

même temps. Il y a entre eux un intervalle, μεθόριον, qui les sépare et cet intervalle est l'inconscience, l'ignorance[1].

C'est une question mal posée que de rechercher s'il n'y a qu'une vertu[2] ou s'il y en a plusieurs. La vertu est un certain état de l'âme, πῶς ἔχον ; « animus quodam modo se habens[3] » : c'est à la fois la volonté constante de faire le bien et le beau et la connaissance exacte de l'essence du beau et du bien. C'est cette disposition et cette volonté éclairées, ipse habitus[4], qui fait la vertu dans chaque action. Ceux mêmes qui, comme Zénon, admettent une pluralité de vertus différentes les unes des autres, les ramènent toutes à la sagesse, à la science pratique, φρόνησις, et les déclarent inséparables, ἀχωριστοί[5]. Elles se lient et se conditionnent réciproquement les unes les autres et malgré la fin particulière qui prédomine en chacune et la caractérise spécifiquement, elles ont toutes une notion commune et un but supérieur unique et commun, τέλος[6]. Cette vertu supérieure, prééminente appelle à sa suite toutes les autres, qui n'en peuvent être séparées et qui concourent à la fin, συντείνει πρὸς τὸ τέλος[7].

Il en résulte qu'il n'y a pas de milieu, de moyen terme entre le vice et la vertu[8], qu'aucune vertu ne peut être opposée ou contraire à une autre[9], qu'elle ne souffre ni accroissement ni diminution et n'a pas de degré d'intensité[10] : elles sont toutes égales entr'elles, comme les vices, leurs contraires.

[1] Sen., *Ep.*, 75, 9.
[2] Ariston niait leur pluralité et ne voulait pas non plus admettre, comme les Mégariques, qu'il n'y en avait qu'une seule dont les noms étaient différents ; il la considérait comme quelque chose de relatif, πρός τι ἔχειν. D. L., VII, 161, c'est-à-dire qu'elle prenait des formes diverses suivant les circonstances.
[3] Sen., *Ep.*, 113.
[4] Cic., *Acad.*, I, 10.
[5] Plut., *Stoïc. Rep.*, 7.
[6] Stob., *Ecl.*, II, 110. D. L., 125, 126.
[7] Plut., *Alex. Virt.*, II. μία ἀρετὴ πρωταγωνιστεῖ πράξεως ἑκάστης.
[8] D. L., VII, 127. Stob., II, 116.
[9] Senec., *de Clem.*, II, 33.
[10] D. L., VII, 120.

sont tous égaux entr'eux; qu'on ne peut pas la perdre quand une fois on l'a réellement acquise[1], et que ceux qui sont encore sur le chemin qui conduit à la vertu, quelques progrès qu'ils aient faits, sont encore plongés dans le vice et dans l'erreur[2], car toute erreur est également une erreur[3].

Or c'est de l'erreur, dont nous avons la liberté, que vient la perversion de la raison, la corruption de la volonté, et c'est de la perversion de la raison et de la volonté que découlent toutes nos passions, πάθη[1]. Ce mot, pour lequel nous n'avons pas d'équivalent parfaitement exact, exprime tout état de conscience où nous éprouvons quelque plaisir ou quelque douleur.

Il y a en effet dans l'âme, outre les inclinations et tendances naturelles actives, ὁρμαί, des désirs et des répulsions, ὀρέξεις, où l'âme est passive, et qui donnent naissance à des états affectifs, passifs, autrement dit passions, πάθη[5].

Le désir se distingue mal de l'inclination. D'après Stobée, les Stoïciens admettaient quatre espèces d'ὁρμή[6], c'est-à-dire de tendances spontanées naturelles. Nous avons analysé l'inclination raisonnable et raisonnée, ὁρμὴ λογική, qui est un mouvement de la raison vers un objet qui est du domaine des choses pratiques, de l'action humaine. C'est la volonté.

La seconde espèce, qui n'est définie que par le prédicat

[1] D. L., VII, 127.

[2] Plut., *Prof. in Virt.*, I; *Stoïc. Rep.*, 13. Stob., *Ecl.*, II, 218. Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 422.

[3] Simpl., *ad Categ.*, Sch. Arist., 76, a. 30. πὰν γὰρ τὸ ψεῦδος ἐπίσης ψεῦδος, proposition qu'Alexandre (*in Met.*, 258, 3. Bonitz, 667, a. 19) cite comme stoïcienne V. Zeller, t. IV, p 229.

[4] D. L., VII, 110. ἐκ τῶν ψευδῶν... τὴν διαστροφὴν ἐπὶ τὴν διάνοιαν... πολλὰ πάθη βλαστάνειν. Aussi, quel est le critérium du bien et du mal, se demande Épictète (*Diss.*, I, 11)? c'est l'opinion, la notion, la représentation qu'on s'en fait ou qu'on en a adoptée; de là la nécessité d'examiner et de contrôler toutes nos opinions, c'est-à-dire d'établir une critique de la raison.

[5] D. L., VII, 84.

[6] *Ecl.*, II, 163. τετραχῶς ὁρμὴν λέγεσθαι.

ἄλογος, semble être l'instinct des animaux et chez l'homme l'instinct animal.

La quatrième espèce, à laquelle je passe immédiatement, est l'ὄρουσις, le mouvement, l'entraînement, φορά, de la raison vers quelque chose à venir : c'est un pur état interne que ne suit ou n'accompagne en soi aucune action extérieure. C'est donc l'attente, l'espérance, désir qui ne comporte pas, qui n'enveloppe pas l'idée d'une fin sur la réalisation de laquelle notre activité ait prise [1].

La troisième espèce est l'ὄρεξις qui n'est pas l'inclination raisonnée et raisonnable, mais en est une espèce dont Stobée ne nous donne pas et dont il est difficile de déterminer les caractères spécifiques. Au lieu de la confondre avec l'espérance, comme le fait Zeller, je préfèrerais l'identifier avec l'affection, la passion, le πάθος, dont la définition est presque identique dans les termes. C'est une espèce de l'ὁρμή λογική, en ce sens qu'elle appartient exclusivement aux êtres doués de raison, et que les animaux ne connaissent pas plus ce désir qu'ils ne connaissent les passions. C'est le désir d'un être raisonnable dont la raison a été altérée et qui est par suite perverti comme elle. Si l'âme est libre, elle ne peut être dirigée et altérée dans sa direction que par elle-même. C'est là seule manière de concevoir l'erreur et le mal qui ne contredise pas à la notion de la liberté. Les Stoïciens ont donc raison de dire que l'ὄρεξις, ou désir passionné, passif, est une espèce de l'ὁρμή λογική, comme ils diront tout à l'heure que les passions sont des jugements, c'est-à-dire des actes de la raison.

« L'affection, τὸ πάθος, qui est ou l'ὄρεξις même ou en est la cause, est du genre de l'inclination. C'est une inclination excessive, qui dépasse la mesure, indocile à la raison et à la

[1] Zeller croit à une double altération du texte de Stobée et lit deux fois ὄρεξις au lieu d'ὄρουσις ; il en résulte que le mot τετραχῶς est pour lui également une altération, puisqu'au lieu de quatre espèces, il n'y en a plus que trois. Je crois qu'il faut conserver les leçons telles quelles, et qu'on peut les interpréter très rationnellement.

volonté, ou bien encore un mouvement de l'âme contraire à la nature, une inclination mal dirigée[1]. » Cet excès, ce *plus*, πλεονασμός, consiste en une influence de la représentation qui devient plus puissante qu'il ne lui appartiendrait de l'être[2]. Or la vraie mesure est donnée par la nature, autrement dit par la raison. Zénon définissait la passion un vol de l'âme, πτόα ψυχῆς, parce qu'il comparait au mouvement rapide, léger, capricieux de l'oiseau, la facilité de l'élément passionnel de l'âme à se mouvoir[3]. Mais il ajoutait, et en cela il était conséquent avec ses principes, que cette extrême mobilité, ce *plus* constitutif du πάθος, ne faisait pas partie de l'essence de l'ὁρμή, οὐ πεφυκυῖα πλεονάζειν ὁρμή. C'est un état accidentel de l'inclination, qui n'est pas excessive par nature, δυνάμει, mais plutôt et seulement dans son acte, ἐνεργείᾳ[4]. Mais la difficulté pour lui est d'expliquer comment et pourquoi l'acte n'est pas toujours conforme à la puissance et à la nature.

Le terme πάθος embrasse des états de conscience très divers et que la psychologie des Stoïciens n'a pas suffisamment distingués. La passion proprement dite consiste en ceci : la raison conçoit, comprend, approuve la maxime à laquelle elle doit obéir, et cependant la volonté y désobéit ; bien plus elle prend l'habitude d'y désobéir en opposant à la maxime, c'est-à-dire à la raison, des arguments sophistiques. La passion devient alors une disposition constante[5], qui prive l'âme de sa liberté morale.

L'émotion est un état de l'âme passager par nature, que

[1] D. L., VII, 110. ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις, ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα. Stob., *Ecl.*, II, 166. ὁρμὴν πλεονάζουσαν καὶ ἀπειθῆ τῷ αἱροῦντι λόγῳ. Conf. id., II, 36 ; M. Aur., II, 5. Chrysippe dans Galien (*Hipp. et Plat. D.*, livre IV, 2-4 ; liv. V, 2-4. Cic., *Tusc.*, IV, 6) : « Quod πάθος ille (Zeno) dicit : aversa *a recta ratione*, contra naturam animi commotio.

[2] Senec., *Cons. ad Marc.*, 7 : « *Plus* est quod opinio adjicit quam quod natura imperavit. » Spinoza fonde également la passion sur les *idées* inadéquates, et chez lui comme chez les Stoïciens il y a un parallélisme constant entre le phénomène psychique et le phénomène physique, entre les maladies de l'âme et les maladies du corps.

[3] Stob., *Ecl.*, II, 36. τὸ εὐκίνητον τοῦ παθητικοῦ.

[4] Stob., *Ecl.*, II, 36.

[5] Inveterata, dit Cicéron.

caractérise et accompagne toujours un sentiment de plaisir ou de douleur ; mais ce sentiment de plaisir ou de douleur arrive, dans l'émotion, à un degré de force qui trouble le calme de l'âme et ne lui permet plus de raisonner et de réfléchir.

L'affection est ce sentiment même et la faculté d'être affecté agréablement et douloureusement. Elle ne s'oppose, en soi, à aucune maxime impérative de la raison qu'elle peut servir et fortifier. Elle est une limite, non une négation de la liberté morale ; elle peut nous empêcher d'obéir à la maxime morale : elle ne nous y contraint pas parce qu'elle n'a pas d'objet déterminé.

L'inclination est un mouvement spontané, inconscient à son origine et sous sa forme première, mais non pas irrationnel, qui nous pousse à une action conforme à la nature, à notre nature, c'est-à-dire à ce qui nous est ou nous paraît être pour nous un bien. C'est là l'amour, l'amour de son propre être et de sa conservation.

Les Stoïciens, qui n'ont pas établi avec une précision suffisante ces divers états de conscience, ont une théorie des affections ou passions sujette à bien des difficultés, des confusions et même à des contradictions dont quelques-unes sont insolubles, parce que ces contradictions sont à la racine même de l'esprit et du cœur humains.

Ils disent tous non seulement que les passions appartiennent à l'âme[1] et non au corps, comme l'enseignaient les Platoniciens, mais encore qu'elles sont des représentations, des jugements, c'est-à-dire des actes de la raison. Le πάθος n'est ainsi que la raison même, pervertie et indisciplinée, dont les mouvements ont pris une force, une violence extrêmes, à la

[1] Or, comme le siège de l'âme est au cœur, les passions nécessairement viennent du cœur, tout en étant des jugements. Pour Descartes, le cœur est aussi l'organe des passions et des émotions, comme le cerveau est l'organe des *appetitus naturales*, par exemple : la soif et la faim. Tous les deux sont en rapport avec les esprits animaux et les sens extérieurs.

suite d'une fausse représentation, d'un jugement erroné. Quiconque éprouve de la tristesse, de la crainte, des désirs, est dans l'erreur, ἁμαρτάνει. « Tout πάθος enveloppe l'idée d'une contrainte faite à la raison et à la nature, βιαστικόν τι[1] ». Mais alors il y a lieu de leur demander, et c'est ce que ne manquaient pas de faire les Académiciens et les Sceptiques, d'expliquer par qui et par quoi la raison a pu être ainsi altérée et corrompue ? Comment la raison peut-elle se faire violence à elle-même ? Comment peut-elle se représenter sous la notion du bien, *sub specie boni*, ce qui est contraire à son essence intellectuelle et morale ? Comment un mouvement conforme en soi à la nature peut-il devenir contraire à la nature ? La volonté est libre ; la raison est libre ; l'âme est maîtresse de ses représentations comme de ses mouvements ; comment la raison peut-elle désobéir à la raison ? car c'est bien à cette extrémité qu'ils sont réduits. C'est la raison qui se tourne contre elle-même. Il ne sert de rien aux Stoïciens de répondre que les causes de nos passions sont les modifications qu'éprouve le Pneuma[2], ni de prendre au sens propre le mot κίνησις ἄλογος, c'est-à-dire comme s'il signifiait un changement d'essence du Pneuma psychique, ni d'expliquer que ces modifications du Pneuma ont des effets pathologiques, à savoir, gonflent ou contractent l'âme, en accroissent ou en diminuent la tension[3] ; car ce Pneuma c'est l'âme même, c'est la raison placée, comme les passions, dans le cœur[4].

[1] Stob., *Ecl.*, II, 170,

[2] D. L., VII, 158. αἰτίας δὲ τῶν παθῶν ἀπολείπουσι τὰς περὶ τὸ πνεῦμα τροπάς. Le mot τροπή est, comme on le sait, le terme technique pour exprimer le changement, la transmutation d'un élément en un autre « Le monde naît lorsque la substance, en traversant l'état intermédiaire de l'air, du feu, se transforme, τραπῇ, en élément humide », D. L., VII, 142. Plut., *Pl. Phil.*, I, 9. τρεπτὴν ὅλην δι'ὅλου τὴν ὕλην

[3] Gal., *Hipp. et Pl. D.*, t. V. p. 377. ἐπιτάσεις, ἐπάρσεις ou διαχύσεις, ταπεινώσεις. Id., p. 429. Zénon avait enseigné que les πάθη ne sont pas les jugements mêmes portés par la raison, mais les états de l'âme qui en sont la suite et s'y ajoutent, ἐπιγιγνόμεναι, c'est-à-dire ces contractions et dilatations, ces chutes et ces relèvements de l'âme, συστολὰς καὶ λύσεις, ἐπάρσεις τε καὶ πτώσεις.

[4] Du moins d'après Chrysippe ; d'autres les plaçaient dans les organes affectés. Plut., *Pl. Phil.*, IV, 21.

Il n'y a pour les Stoïciens et pour tous les philosophes qui nient la dualité des substances dans l'unité de l'être humain, il n'y a d'autre issue que de dire que c'est là un fait de conscience indéniable et aussi certain qu'inexplicable. La raison gouverne la raison, et quoiqu'il y ait, au moins en apparence, contradiction dans les termes, la raison peut gouverner la raison contrairement à la raison. C'est même là une conséquence du dogme stoïcien de la liberté de la volonté. Sa liberté consiste à ne dépendre que d'elle-même, et cette mystérieuse origine de la passion, c'est-à-dire au fond, du mal, comme celle de l'erreur, est la seule qui se concilie avec la notion de la liberté morale et laisse intacte la responsabilité. Si le corps et les choses corporelles exercent quelqu'influence sur nos représentations et nos résolutions pratiques, c'est que nous le voulons bien, c'est que nous n'usons pas comme il faut de notre raison et que nous n'en connaissons pas bien la puissance ; car par elle-même la pensée ne participe pas aux agitations ou agréables ou douloureuses du Pneuma [1]. Mais malgré tout, dans ce monisme si sévère que poursuit et maintient partout le système stoïcien, on voit reparaître le dualisme, sinon le dualisme du moi et du non-moi [2], du moins un dualisme renfermé dans l'unité de la conscience et que révèle la contradiction insoluble de l'erreur et de la vérité, sur laquelle le mal repose. Sans admettre qu'il y a dans l'homme deux natures, deux substances contraires et irréductibles, comme le croyaient les Platoniciens, sans admettre comme eux que les passions naissent de l'action du corps sur l'âme, ces états pathologiques les forcent de reconnaître sinon que l'homme est double [3], du moins que sa rai-

[1] M. Aur., IV, 3. οὐκ ἐπιμίγνυσθαι λείως ἢ τραχέως κινουμένῳ πνεύματι ἡ διάνοια.

[2] Encore Épictète semble-t-il parfois le rétablir en considérant le corps comme le non moi.

[3] C'était la thèse des Platoniciens exprimée si fortement par Plutarque (*adv. Stoïc.*, 44, 1), δύο ἡμῶν ἕκαστός ἐστιν. Id., *Virt. Mor.*, 3. δίττος ἡμῶν ἕκαστος. Id., 2 δίττου πεφυκότος ἑκάστου καὶ τὸ μὲν χεῖρον ἐν ἑαυτῷ τὸ δὲ βέλτιον

son se divise, se partage en deux directions contraires. Ils ne peuvent pas nier que le même homme est meilleur et pire que lui-même, qu'il est à la fois maître et esclave, maître souvent impuissant et désobéi, esclave souvent révolté et triomphant. Ces faits psychologiques qui s'imposent à toute conscience entraînèrent Posidonius à s'écarter des vrais principes de son École : il revint à la théorie des trois âmes de Platon et dériva les passions des mouvements de puissances différentes en essence de la raison et appelées, au sens propre, ἄλογοι δυνάμεις[1]. Il alla même, s'il faut en croire Galien, jusqu'à soutenir que les mouvements passionnels de l'âme sont toujours les effets de la diathèse physiologique, de la constitution du corps[2].

Chrysippe lui-même, que Galien accuse de n'avoir pas compris la nature des passions, de n'avoir pas vu que les tempéraments physiques créent dans l'âme des mouvements passionnels appropriés et conformes à eux-mêmes[3], Chrysippe chercha à échapper à la contradiction de son système et voulut expliquer le caractère pathologique et extrême de certains états de conscience qu'il ne pouvait nier : « Car il avouait que la colère aveugle la raison, que les passions, quand elles fondent sur l'âme, suppriment tout raisonne-

ἔχοντος. C'est le mot de Boerhaave : homo duplex in humanitate, simplex in vitalitate, sur lequel Maine de Biran a tant insisté.

[1] Maine de Biran (*Prolegg. Psychol.*, t. III, p. 306) a cru retrouver le germe de sa doctrine dans le principe moral des Stoïciens ; mais il a été obligé pour cela de considérer comme la formule exacte du stoïcisme la thèse de Posidonius qui, sur ce point précisément, l'abandonne. « Ceci s'accorde avec le principe moral des Stoïciens. L'esprit qui nous sert de guide, τὸ ἡγεμονικόν, le vrai moi, n'éprouve jamais de trouble ni d'affection dans son fond ; il n'a point de passions ; il ne peut être agité. L'âme sensitive n'est pas moi ; l'âme pensante est le moi virtuel ; l'âme agissante dans l'effort voulu et senti est le moi réel ». Il n'y a pas d'âme sensitive dans la psychologie stoïcienne, et les désirs sensuels mêmes viennent de la raison, sont des jugements.

[2] Gal., id., t. V, p. 464. ὡς τῶν παθητικῶν κινήσεων τῆς ψυχῆς ἑπομένων ἀεὶ τῇ διαθέσει τοῦ σώματος. C'était la doctrine de Galien et le titre de son ouvrage : ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσι αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἕπονται. Id., t. IV, p. 667. Conf. Müller, *Specimen novæ editionis libri* ὅτι, etc.

[3] Gal., l. l. οἰκείας ἑαυταῖς.

ment[1], que l'homme qui a pour essence et pour fin de se servir constamment de la raison, est souvent entraîné à la méconnaître par une force d'une violence supérieure à la raison, βιαιοτέρᾳ φορᾷ[2]. » Il voulait trouver le principe de cette déviation de la nature non seulement dans l'erreur de la représentation, qui restait inexplicable, mais dans le fait qu'elle était toute récente, toute vive et pour ainsi dire toute chaude, πρόσφατος, *recens*, tandis que Zénon voyait cette force non pas dans la fraîcheur et la nouveauté de la représentation comme telle, mais dans la représentation du mal ou du bien tout récents. Il est difficile de voir dans ce déplacement de l'adjectif une différence réelle d'opinion[3]. Par le mot πρόσφατος en effet, Zénon entendait non pas simplement un bien ou un mal tout récents, qui d'ailleurs ne se distinguent pas de la représentation qu'on en a, mais un bien et un mal auxquels l'imagination et la volonté renouvellent constamment leur force, leur vitalité, leur intensité premières.

Sénèque qu'influence, comme Posidonius, la tradition platonicienne fait également dépendre les passions et les mœurs, comme les formes sous lesquelles les unes et les autres se manifestent, du tempérament individuel. Il reconnaît ainsi dans les mouvements de l'organisme un fondement physiologique externe et naturel de la passion, qui s'oppose à la liberté de l'individu. Il distingue dans les passions trois stades :

1. Une impulsion instinctive, involontaire, inconsciente, *impetus sine nostra voluntate concitus ;*

2. Un jugement de l'esprit qui conçoit la chose, *intellexit;*

[1] Plut., *Virt. Mor.*, 10. τὰ ἐπιγιγνόμενα πάθη ἐκκρούει λογισμούς.

[2] Plut., l. l.

[3] Cic., *Tusc.*, IV, 7. Opinio recens mali .. Opinio præsentis, urgentis, recentis mali. Cicéron (*id.*, III, 31), qui confond et emploie pêle-mêle les définitions de Chrysippe et de Zénon (Saum., *ad Simplic.*, 71, f) définit le mot recens : « Hoc autem verbum sic interpretatur (Zeno) : ut non tantum illud recens esse velit quod paullo ante acciderit, sed quamdiu in illo opinato (malo aut bono) vis quædam insit ut vigeat et habeat quamdam viriditatem, tamdiu appelletur recens ».

3. Un assentiment de l'âme, *assensus animi*, qui seul détermine l'acte.

Les mouvements involontaires, dont la cause est dans le plus ou moins de chaleur ou d'humidité de la constitution du corps [1], ne constituent pas à eux seuls la passion ; ils en sont seulement la préparation et comme l'imminence, parce que, à ce coup soudain et premier qui la frappe par hasard et par surprise, *fortuito*, la raison ne peut pas résister, pas plus qu'elle ne peut résister à l'envie de bailler [2].

Épictète voit une des causes qui coopèrent à la formation des passions dans l'habitude, qui finit par les rendre indéracinables. « Il est impossible que d'actions conformes ne naissent pas des habitudes, ἕξεις, des facultés, δυνάμεις, dont les unes n'existaient pas antérieurement [3], dont les autres prennent une force et une intensité plus grandes [4]. » Quand elles ont pris une direction contraire à la nature, elles deviennent une maladie invétérée que l'on ne peut plus détruire [5].

Quoi qu'il en soit de ces explications qui n'expliquent rien, la doctrine certaine et presqu'unanime des Stoïciens est que les passions sont des actes volontaires et libres : elles naissent de certains états déterminés de la raison et de la volonté, c'est-à-dire quand la raison n'est plus maîtresse de la volonté ou quand la volonté a perdu la lumière de la raison. Cet état s'appelle ἀκράτεια, ἀτονία, ἀσθένεια, *intemperantia*, mots qui expriment la faiblesse, l'impuissance, le relâchement de la

[1] Sen., *de Is.*, II, 19. Refert quantum quisque humidi in se calidique contineat Cujus in illo elementi portio prævalebit, inde mores erunt.

[2] Sen., *de Is.*, II, 1,

[3] Nous voyons ici les facultés morales, il est vrai, naître de la répétition d'actes semblables. La faculté ne précède donc pas, comme puissance, l'acte : elle est créée par l'acte répété. Transportée à l'analyse de l'entendement, ce principe pourrait être considéré comme l'antécédent de la doctrine d'Herbart et de toutes les écoles allemandes, unanimes sur ce point de nier l'existence des facultés psychiques.

[4] Epict., *Diss* , II, 19.

[5] Cic., *Tusc.*, IV, 11. Ægrotatio avelli inveterata non possit... Inhærens et penitus insita. *Id.*, 10. Quum hic fervor... inveteraverit et tanquam in venis medullisque insederit.

tension pneumatique, impuissance et atonie qui n'a rien de nécessaire et qui n'est nullement fondée dans la nature [1]. Ces mots donc constatent un fait : ils ne l'expliquent pas. Les Stoïciens se sont ingéniés à établir des correspondances, des analogies entre les maladies du corps et les passions qu'ils appelaient des maladies de l'âme [2]. Mais ce parallélisme subtil et souvent forcé n'a jamais pour eux le sens de la relation nécessaire de cause à effet. Les maladies de l'âme viennent de l'âme, et la violence que l'âme subit, dans la passion, vient de l'âme même.

Il y a des passions premières et fondamentales, ἀρχηγά, auxquelles se ramènent toutes les autres; elles sont au nombre de quatre : le plaisir, la douleur, la crainte et le désir, ἐπιθυμία [3], et peuvent se ramener aux deux premières, car ce que l'on craint c'est la douleur à venir, ce que l'on désire c'est le plaisir à venir [4].

Il ne faut pas confondre le plaisir avec la joie, χαρά, *gaudium* [5], qui est l'une des εὐπάθειαι du sage, presque une vertu, parce qu'elle est conforme à la raison, εὔλογος, et consiste en un état actif, constant et doux [6] : elle est donc opposée au plaisir qui en tant que passion est dépourvu de raison, ἄλογος. Le plaisir n'est pas la fin de la première et naturelle incli-

[1] Cic., *Tusc.*, IV, 9, 22. Omnium autem perturbationum fontem esse dicunt, intemperantiam. Id., IV, 28. Nec habere quidquam aut naturale aut necessarium.

[2] Cic., *Acad.*, I, 10. *Quemadmodum* quum sanguis corruptus est, aut pituita redundat, aut bilis, in corpore morbi ægrotationesque nascuntur, *sic* pravarum opinionum conturbatio et ipsarum inter se repugnantia, sanitate spoliat animum... Ex perturbationibus autem primum morbi conficiuntur, quæ vocant illi νοσήματα... deinde ægrotationes quæ appellantur a Stoïcis ἀῤῥωστήματα... Nimium operæ consumitur a Stoïcis, maxime a Chrysippo, dum morbis corporum *comparatur* morborum animi similitudo.

[3] Stob., *Ecl.*, II, 164-166. D. L., VII, 110.

[4] Cic., *Tusc.*, IV, 6. Partes perturbationum volunt ex duobus opinatis malis : ita esse quatuor. Ex bonis libidinem et lætitiam, ut sit lætitia præsentium bonorum, libido futurorum ; ex malis metum et ægritudinem nasci censent : metum futuris, ægritudinem præsentibus

[5] Qui diffère par conséquent dans la technologie de Cicéron de *lætitia*, la jouissance.

[6] Cic., *id.*, l. l. Quum ratione animus movetur placide constanterque, tum illud *gaudium* dicitur. Aussi, Sénèque pouvait-il dire : Res severa est verum gaudium.

nation de l'homme, et par conséquent la peine et le travail ne sont pas des choses que cette première impulsion de la nature le porte à repousser [1]. Le plaisir n'est, comme l'avait déjà dit Aristote dans les mêmes termes, qu'un surcroît postérieur à l'acte, qui s'y ajoute sans entrer dans son essence. Il naît dans l'âme lorsque la nature, ayant cherché tout ce qui convient à sa constitution complète, le trouve et se l'approprie par sa seule force [2]. On pourrait être tenté de croire qu'il est un bien : il n'en est rien. Le plaisir n'est pas dans les inclinations vraies de la nature, parce qu'il n'a aucune valeur morale [3]. Ce n'est pas assez de dire que c'est une chose indifférente et qui ne doit pas être préférée à son contraire : il est véritablement un mal, parce qu'il consiste dans un relâchement de la tension de la raison, ἀτονία, dans une interruption de sa pleine activité, dans une suspension de la vie même [4]. C'est pourquoi la mort n'est pas un mal ; car elle est une loi de la nature et aucune loi de la nature n'est un mal [5]. La mort est une fonction, un moment de la vie ; c'est pour cela que la vie en soi, parce qu'elle est activité pure, est un bien même pour l'insensé, dût-il ne jamais retrouver la raison qui fait la dignité et le prix de la vie. Il résulte des mêmes principes que la douleur, en tant que πάθος, et par suite dépourvue de raison devrait être, au moins autant que le plaisir, un mal. Les Stoïciens l'entendent bien ainsi, quand ils comprennent sous le nom de λύπη, non l'impression que peuvent causer à la sensibilité les choses ou actes extérieurs de nature à porter atteinte à la vie physique, mais exclusivement les états de conscience qu'ils appellent l'envie, la rivalité, la

[1] Gal., *Hipp. et Pl. D.*, t. V, 459. μηδεμίαν οἰκείωσιν εἶναι φύσει πρὸς ἡδονὴν ἢ ἀλλοτρίωσιν πρὸς πόνον.

[2] D. L., VII, 85 et 86. ἐπιγέννημα... ὅταν αὐτὴν καθ'αὑτὴν ἡ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει... ἀπολάβῃ.

[3] Sext. Emp., *adv. Math.*, XI, 73.

[4] Cleanth., Hymn., v. 29.

ἄλλοι δ'εἰς ἄνεσιν καὶ σώματος ἡδέα ἔργα.

[5] M. Aur., II, 17.

jalousie, la pitié, le chagrin, la tristesse, l'inquiétude, l'abattement, le désespoir. L'impression physique en elle-même n'est point un mal, mais les Stoïciens ne vont pas jusqu'à dire avec les Cyniques, que l'effort, le travail, la souffrance, est un bien et le bien même [1], et non un mal comme l'avait enseigné Aristippe [2].

Puisque les passions sont des jugements, des actes de la raison quoiqu'opposés à la raison, elles ne peuvent être attribuées ni aux enfants ni aux animaux [3] : elles sont toutes des actes de liberté. Chez les animaux comme chez les enfants, il n'y a que des phénomènes analogues. Sans doute ils possèdent comme l'homme la raison, l'ἡγεμονικόν, mais en germe : ce germe n'est pas, dans l'enfant, encore arrivé, dans la bête, il ne peut jamais arriver à son plein développement. Ils ont sans doute des représentations et pour ainsi dire des visions des choses, mais troubles et confuses [4]. Les mouvements de leur âme qui naissent de telles représentations ont une forme vague, indéfinie, incertaine comme elles, et ne sont pas proprement des passions, c'est-à-dire ne sont ni des douleurs ni des plaisirs, ni des désirs ni des craintes, et n'en ont que l'apparence, *his quædam similia* [5].

Les Stoïciens ont sinon confondu, du moins intimement lié la science de la morale pratique et des devoirs avec l'analyse psychologique des sentiments, des désirs, des volontés, des idées morales, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas distingué le domaine propre de la psychologie du domaine de la morale.

[1] Stob., *Floril*, XXIX, 65. ὁ πόνος ἀγαθόν. D. L., VI, 2, 71-104.
[2] D. L., II, 66, 86, 90.
[3] Gal., *Hipp. et Pl. D.*, V, 432. ἐπειδὴ τῆς λογικῆς δυνάμεως ἔφασαν εἶναι τὰ πάθη, τοῖς ἀλόγοις ζώοις μὴ μετέχειν αὐτῶν συγχωρεῖν, οἱ πλεῖστοι δ' οὐδὲ τοῖς παιδίοις ὅτι δηλαδὴ καὶ ταῦτ' οὐδέπω λογικά. Id., II, 212. οἵ τε μηδὲν ἄλογον ζῷον ἐπιθυμεῖν ἢ θυμοῦσθαι φάσκοντες. Cic., *Tusc.*, IV, 14. In hominibus solum existunt (les passions) ; nam bestiæ simile quiddam faciunt, sed in perturbationes non incidunt. Sen., *de Ir.*, I, 3. Similes illis *quosdam* impetus.
[4] Sen., *de Ir.*, I, 3. Capit ergo visus speciesque rerum... sed turbidas et confusas.
[5] En quoi, dit Galien indigné, V, 431, les Stoïciens résistent avec une impudence vraiment sophistique aux vérités reconnues par tous les hommes.

Ils divisaient et subdivisaient l'Éthique en neuf parties : 1. de l'inclination ; 2. des biens et des maux ; 3. des passions ; 4. de la vertu ; 5. de la fin ; 6. de la première ἀξία, περὶ πρώτης ἀξίας ; 7. des actions ; 8. des devoirs ; 9. des préceptes [1], προτροπαί.

De ces parties de l'Éthique stoïcienne je n'ai dû traiter que celles qui appartiennent réellement à la psychologie qui se distingue de la morale même, comme Sénèque l'a parfaitement vu, en ce que l'une a la prétention de former ou de réformer l'âme au point de vue de la vie, de l'action, comme la logique a la prétention de former ou de réformer l'esprit au point de vue de la connaissance, tandis que la psychologie scrute, analyse, constate, décrit les faits psychiques en tant que faits et réalités internes [2]. C'est une science éminemment spéculative et d'observation : la morale est d'ordre pratique, règle, légifère, commande : l'une nous fait connaître l'âme telle qu'elle est et même telle qu'elle doit être, puisqu'elle découvre dans la raison l'idée de la fin à laquelle la nature l'appelle. L'autre établit le système des règles qui gouvernent les actions humaines en vue de réaliser cette fin. Sans méconnaître les rapports intimes de ces deux sciences et tout en avouant que les limites qui les séparent sont indécises et vagues, si vagues que beaucoup les franchissent et ne considèrent la morale et la logique que comme des applications particulières et différentes de la Psychologie [3], j'ai cru devoir les respecter, et n'ai pas voulu entrer dans l'exposé

[1] Les numéros 4 à 9 sont des subdivisions (ὑποδιαιροῦσι) des trois premières parties, entre lesquelles aucun renseignement historique ne les répartit.

[2] Sen., *Ep.*, 89. « Prima pars (philosophiæ) *componit* animum ; secunda rerum naturam *scrutatur* ». Kant (*Théorie de la Vertu*, Œuvr. compl., IX, p. 254) ne fait guère que traduire et développer Sénèque en disant : « Die praktische Philosophie ist Anthropo*nomie*, nicht Anthropo*logie* », et (*Critiq. de la Raison pure*, Œuvr. compl., II, p. 655) : « Ce n'est pas agrandir, c'est altérer les sciences que de confondre leurs limites. Les limites de la logique sont très exactement déterminées par cette définition : c'est une science qui n'expose et ne démontre que les *règles formelles* de toute pensée ».

[3] Beneke, *Neue Psycholog.*, p. 91, 94.

de la morale appliquée des Stoïciens, par conséquent traiter des vertus et des vices, des devoirs et de leurs espèces, parfaits ou imparfaits, ni des choses ou des actions indifférentes, des biens et des maux, non plus que de leurs doctrines politiques et sociales.

Je me bornerai à dire un mot de ce dernier point, et de ce que les Stoïciens ont appelé d'un terme obscur, la première ἀξία.

L'instinct social est un élément de la nature humaine. La société domestique et la société politique sont fondées dans la nature et dans la raison, et l'homme qui veut accomplir sa fin doit naturellement prendre part à l'une comme à l'autre, à moins de graves empêchements : au gouvernement de son pays, c'est-à-dire à la confection et à l'application des lois, à l'éducation des citoyens et des hommes [1], à la famille et par conséquent au mariage qui la fonde [2]. Mais il y a une société supérieure aux organismes politiques : c'est la société humaine, l'État idéal et universel, l'humanité, cité où sont admis tous les hommes parce qu'ils sont hommes, où tous les individus sont égaux, sont frères, où toutes les distinctions de classes, de races, de nations sont supprimées, cité sans institutions juridiques, sans lois [3], sans mariage, sans religion, sans organisation quelconque, l'anarchie même, où les relations des hommes et des choses ne sont plus réglées que par le sentiment, commun à tous et également puissant dans chacun, de la justice et de l'amour. Si le Romain a pour patrie Rome, l'homme a pour patrie le monde, πόλις ἀνθρώπῳ ὁ κόσμος [4]. C'est la première apparition scientifique de la théorie du cosmopolitisme.

Quant à la première ἀξιά [5], j'avoue que je ne saisis pas net-

[1] D. L., VII, 121. πολιτεύεσθαί φασι τὸν σόφον... παιδεύειν ἀνθρώπους. Stob., *Ecl*, II, 184. νομοθετεῖν. Plut., *Stoïc. Rep.*, 2, 1. δικάζειν καὶ ῥητορεύειν.
[2] D. L., VII, id.
[3] D. L., VII, 33.
[4] M. Aur., VI, 44.
[5] D. L., VII, 84.

tement le sens de cette formule. Diogène en distingue trois espèces[1] : la première est celle qui contribue à la vie parfaite, et porte sur toute espèce de biens ; la seconde qui est intermédiaire, est la faculté pratique, δύναμίν τινα ἢ χρείαν, qui contribue à la vie conforme à la nature, qui nous dit par exemple quelle valeur ont pour la vie conforme à la nature la richesse et la santé ; enfin la dernière ἀξία est celle qui fixe les valeurs de compensations dans l'échange de certains biens, comme celle qui nous conseille, à la suite de l'expérience, d'échanger du blé contre de l'orge mais en y ajoutant un mulet. A ces trois sortes d'estimations correspondent autant de biens, προηγμένα : les uns préférables par eux-mêmes, les autres préférables à cause d'autres ; les autres préférables par eux-mêmes et par d'autres.

Il me semble que dans la première de ces espèces il s'agit moins de la valeur des choses dans leur rapport à la vertu ou au bonheur, que de la faculté qui, tantôt avec et tantôt sans l'expérience pratique, fixe et détermine cette valeur. Cicéron[2] traduit ἀξία par *æstimatio* : « Quod aliquod pondus habeat dignum *æstimatione* quam ille ἀξίαν vocat. » Cicéron l'entend ici dans le sens de valeur morale, prix, estime, comme Sénèque[3] : « *Inspectio* suum cuique distribuens et *æstimans* quanto quidque dignum sit. Quid enim est tam necessarium quam pretia rebus imponere... ut quanti quidque sit *judices*. » Malgré toutes ces citations, j'hésite à donner au mot ἀξία le sens de *pretium ;* car que signifierait alors l'épithète de πρώτη, qui commence, qui naît, qui se forme. Il me semble, qu'il s'agit ici d'une faculté, ou d'un sens pratique qui juge de la valeur morale des actes et des choses : je l'entendrais donc volontiers de ce premier germe de la conscience que développe l'expérience, δύναμις ἢ χρεία[4], et par lequel nous

[1] Id., 105.
[2] *De Fin.*, III, 6.
[3] *Ep.*, 89.
[4] Ce qu'Épictète (*Diss.*, II, 11) appelle συναίσθησις et dont il fait le commence-

apprenons ou nous savons d'instinct juger de la valeur morale des choses, des actions, des hommes.

Ce n'est pas seulement à la logique et à la morale que la psychologie fournit leurs fondements et leurs principes. C'est encore à l'esthétique pour laquelle elle analyse dans leurs caractères, leur origine et leurs développements l'idée de l'art, de sa fin, de ses moyens, de ses effets, l'idée et le plaisir du beau, les facultés de l'imagination créatrice et du goût. Mais ces faits de l'âme ont été négligés par les Stoïciens. Chrysippe reconnaît bien que le beau est la seule chose pour laquelle nous soyons faits par la nature [1], Épictète qu'il est la perfection de l'essence propre à chaque espèce d'être [2] ; mais le beau pour eux c'est le bien parfait qui a toutes ses parties, chacune dans leurs proportions mesurées [3], exigées par la nature, ou encore ce qui est naturellement le mieux approprié à sa fonction propre [4]. Le bien est ainsi identique au beau [5] et ce beau c'est la vertu, ou c'en est du moins la fleur [6].

ment de la philosophie pratique, parce qu'elle nous révèle la faiblesse et l'impuissance de notre nature propre ». Sen., *Ep.*, 28. Initium salutis notitia peccati.

[1] Gal., *Hipp. et Pl. D.*, t. V, p. 446. ἡμᾶς οἰκειοῦσθαι πρὸς μόνον τὸ καλόν.

[2] *Diss.*, III, 1.

[3] D. L., VII, 100. καλὸν δὲ... τὸ τέλειον ἀγαθὸν, παρὰ τὸ πάντας (ἀπ) ἔχειν τοὺς ἐπιζητουμένους ἀριθμοὺς ὑπὸ τῆς φύσεως.

[4] Id., id., 100. τὸ εὖ περυκέναι πρὸς τὸ ἴδιον ἔργον.

[5] Id., 101. ἰσοδυναμεῖν τῷ κάλῳ τὸ ἀγαθόν... μόνον τὸ κάλον ἀγαθὸν εἶναι... εἶναι δὲ τοῦτο ἀρετήν.

[6] Id., 130. ἄνθος ἀρετῆς. Il me paraît qu'il y a un peu d'effort dans la déduction de M. Ravaisson (t. II, p. 187-190) qui ramène le bien au beau (moral) ; car c'est ainsi qu'il traduit le terme *honestum*. Le bien est renfermé dans l'ordre sous l'idée de la beauté. Sen., *Ep.*, 78. Bonum ex honesto fluit, honestum ex se est, et cette beauté consiste dans un rapport, dans la convenance, l'harmonie, la proportion des parties plutôt que dans les choses mêmes, et l'ordre est : compositio rerum aptis et accomodatis locis (Cic., *de Off.*, I, 40). Le beau serait le bien arrivé à cette perfection suprême dont le caractère est de mériter d'abord l'approbation et par suite la louange. D. L., VII, 100. ἀγαθὸν ἐπαίνου ἄξιον. Cicéron, à l'imitation des Stoïciens, mais dit-il lui-même avec plus de réserve (*Tusc.*, IV, 12, parcius quam solent Stoïci) établit entre la beauté du corps et la beauté de l'âme, des analogies qui n'affectent jamais la relation de cause à effet dans aucun sens. *De Off.*, I, 28. « Pulchritudo corporis apta compositione membrorum *movet oculos* et *delectat*, hoc ipso quod inter se omnes partes cum quodam lepore *consentiunt ;* sic hoc *decorum* quod lucet in vita,

On trouve bien quelques définitions où perce la notion du beau esthétique et de l'art ; par exemple l'art est défini le rapport des moyens à une fin déterminée, et le beau, ce qui ajoute au bien le charme et la grâce[1]. L'amour naît dans l'âme à l'apparition de la beauté[2], qui pourrait alors être définie, comme par Plotin, ce qui excite l'amour, ce qui est naturellement aimable. Le beau consiste dans la proportion et dans la proportion parfaite des membres d'un organisme quelconque[3]. Le Pneuma est un artiste et l'une des fins qu'il se propose est de réaliser dans le monde qu'il crée, qu'il forme et qu'il ordonne, la beauté[4]. Dieu, dans la création ou l'organisation du monde, se propose trois buts : qu'il soit le plus apte possible à maintenir son existence, *ad permanendum* : c'est la force ; qu'il n'ait pour cela besoin d'aucune chose étrangère, c'est-à-dire qu'il se suffise à lui-même, *per se ;* mais surtout qu'il éclate en lui une beauté souveraine et une grâce accomplie, « eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus[5]. » La nature dans ses créations a eu en vue non seulement l'utilité de l'homme mais encore son

movet approbationem ordine et constantia (la conformité avec soi-même) et moderatione dictorum omnium atque factorum ». Il n'est pas certain que Cicéron ne parle ici que d'après les Stoïciens : non seulement il déclare réserver toute sa liberté d'opinion, I, 2 : « Sequimur... potissimum Stoïcos, non ut interpretes, sed ut solemus judicio arbitrioque nostro », mais encore il cite avec les Stoïciens les Académiciens et les Péripatéticiens. Quoi qu'il en soit de cette question préjudicielle, rien ne prouve que cette perfection morale appelée *decorum* par Cicéron, *honestum* par Sénèque, se distingue réellement du bien dont elle n'est qu'un degré éminent. La beauté ne peut être prise ici que métaphoriquement, et la comparaison même de Cicéron le prouve : La beauté des formes visibles cause une émotion et un charme sensibles, movet oculos, delectat ; elle a un attrait et une grâce particulière, lepore. Le *decorum* est une émotion interne, une émotion de la volonté, *approbationem*, qui n'a nul rapport avec les grâces de la beauté véritable. *Tusc.*, IV, 13. *Opinionum* judiciorumque æquabilitas et constantia... *virtutem subsequens* aut *virtutis* vim ipsam continens *pulchritudo* vocatur. Mais elle ne mérite ce nom que par comparaison, comme le dit Cicéron. *Id.*, IV, 12, *ex collatione* utimur.

[1] Id.. 100. τὸ ἐπικοσμοῦν.

[2] Id., 130. τὸν ἔρωτα ἐπιβολὴν φιλοποιΐας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον.

[3] Id , 100. τὸ τελείως σύμμετρον. Chrysipp. dans Gal., *Hipp. et Pl. D.*, t. V, 448. τὸ δὲ κάλλος ἐν τῇ τῶν μορίων συμμετρίᾳ.

[4] Cic , *de Nat. D.*, II, 22.

[5] Cic., *de N. D.*, II, 22.

plaisir, comme on en a la preuve dans les industries et les arts [1].

Chrysippe, dans son ouvrage *De la Nature* avait écrit : « La nature a créé beaucoup d'animaux uniquement en vue de leur beauté ; c'est la preuve qu'elle aime le beau et se plaît à la grâce [2]. » Dans l'organisme animal, il y a des membres sans fonction utile à la fin, et qui ne s'expliquent que par la grâce qu'ils donnent au corps [3]. Tout ce qui est l'œuvre de la nature, les choses mêmes qui paraisssent odieuses ou horribles, ont leur attrait et leur séduction, ἔχει τι εὔχαρι καὶ ἐπάγωγον [4]. Le monde est beau, καλὸς δὲ ὁ κόσμος.

Mais malgré ces traits épars que la conscience d'un Grec, fût-il stoïcien, ne pouvait pas ne pas contenir, le Portique n'a pas eu de théorie esthétique et n'en pouvait pas avoir. S'il y a une beauté, elle est donnée dans la nature, et la preuve c'est que les arts ne se proposent tous qu'un but : c'est de l'imiter [5], et, bien loin d'y ajouter quelque perfection, ils ne l'imitent jamais qu'imparfaitement.

Il n'est donc pas étonnant que nous ne rencontrions chez les Stoïciens rien qui se rapporte aux arts, si ce n'est à l'art de l'éloquence qu'ils n'ont guère traité qu'au point de vue technique et pratique. C'était d'ailleurs pour eux une science plutôt qu'un art, ἐπιστήμην οὖσαν [6], la science de bien dire : ce qui signifie pour eux la science de dire la vérité [7], et implique qu'il fallait au préalable la connaître. Xénocrate, en vrai platonicien, l'avait, il est vrai, déjà ainsi définie ; mais il entendait le mot science dans son ancienne signification, comme un art. Les Stoïciens le comprennent autrement : ils

[1] D. L., VII, 149. στοχάζεσθαι καὶ ἡδονῆς.
[2] Plut., *Stoïc. Rep.*, 21. φιλοκαλοῦσα καὶ χαίρουσα τῇ ποικιλίᾳ.
[3] Cic., *de Fin.*, III, 5. Jam membrorum alia... nullam ad utilitatem, quasi ad quemdam ornatum.
[4] Plut., *Pl. Phil.*, I, 6, 2.
[5] M. Aur., XI, 10.
[6] D. L., VIII, 174.
[7] Prolegg. Hermog., *Rh. Gr.*, W., t. VII, 8. « Les Stoïciens appellent τὸ εὖ λέγειν, dire la vérité, τἀληθῆ λέγειν.

veulent dire par là que l'éloquence exige des pensées solides et des raisons évidentes ou prouvées, βεβαίας καταλήψεις, et qu'elle ne se peut trouver alors que dans la sagesse. Elle ne diffère de la dialectique que par la forme de l'expression plus abondante et plus lâche, moins tendue, moins vigoureuse[1] : c'est là ce que Zénon exprimait par une image bien connue : « Zeno quidem manu demonstrare solebat quid inter has artes interesset. Nam quum compresserat digitos, pugnumque fecerat, dialecticam aiebat esse ejusmodi : quum autem diduxerat et manum dilataverat palmæ illius similem eloquentiam esse dicebat[2]. »

[1] Sext. Emp., *adv. Math.*, II.
[2] Cic., *Or.*, 32.

CHAPITRE CINQUIÈME

HISTOIRE DES PRINCIPAUX PHILOSOPHES STOÏCIENS

Zénon, le fondateur de l'École stoïcienne qu'on appela tantôt simplement le Portique, ἡ Στόα, tantôt le Pœcile, ἡ Στόα Ποικίλη, parce que le portique[1] où elle se réunissait était orné de peintures de Polygnote[2], était né à Cittium[3], en Chypre, dont la Bible nomme les habitants Kittim[4], du nom de la ville principale.

La population était phénicienne d'origine, et ce n'est qu'au temps de la guerre de Troie que l'île reçut une colonie grecque[5]. Bien que son nom et celui de Mnaséas, son père, soient bien de forme grecque, il semble que Zénon appartenait à une famille des anciens habitants : du moins on peut le conjecturer du fait qu'il est souvent désigné sous le nom de Phénicien[6], et qu'il se refusa constamment à acquérir le titre de citoyen athénien[7]. Sa vie tombe approximativement

[1] Ce n'était pas précisément sous le portique même, où la foule des promeneurs les aurait gênés, mais dans une salle, ἐξέδρα, attenant au portique et semblable à ces grandes salles d'audition que mentionne à Constantinople le Code Théodosien (*Tit. de Operib. publicis*, XV, 2 *lege ultima*). Comme les Péripatéticiens, Zénon enseignait en marchant, ἀνακάμπτων (D. L., VII, 5).

[2] D. L., VII, 38 sqq.

[3] D. L., VII, 5. Πεισιανακτείῳ καλουμένῃ ἀπὸ δὲ τῆς Πολυγνώτου Ποικίλῃ (καλουμένῃ).

[4] *Gen.*, 10, 4. Isaie., 23, 1.

[5] D. L., VII, 1. Herod., VII, 90. Conf. Perrot, *Hist. de l'Art*, Chypre.

[6] D. L., VII, 3. τί φεύγεις, Φοινικίδιον; id., 30. « Pourquoi lui en vouloir si sa patrie est la Phénicie? Cadmus n'en était-il pas? Id., VII, 114. Ζήνωνα τὸν Φοίνικα.

[7] Plut., *Stoïc. Rep.*, 7.

entre les années 350 et 288 av. J.-C. Son père avait établi et il continua lui-même dans sa jeunesse, avec la Phénicie, un grand commerce surtout de pourpre [1]. C'est à la suite d'un naufrage qu'il fit un assez long séjour à Athènes, où il entendit successivement Cratès le Cynique, Stilpon de l'École de Mégare, Xénocrate et Polémon de l'Académie.

C'était un esprit curieux, chercheur, amoureux de la précision, visant à l'originalité de l'expression, ne craignant pas le néologisme et assez peu respectueux de l'usage de la langue et même des règles de la grammaire [2]. On pourrait trouver dans ces libertés hardies un nouveau témoignage de son origine étrangère. Ses ouvrages étaient assez nombreux et son style était d'une prolixité plus grande que chez aucun des Stoïciens [3]. Je n'en citerai que les plus importants au point de vue psychologique. Ce sont : *La Politique; De la vie conforme à la nature ; de l'Inclination*, ὁρμή, ou de la nature de l'homme ; *des Passions; du Devoir*, καθῆκον ; *de la Loi ; de l'Éducation grecque ; de la Vie ; du Tout; des Signes ; des Mots*, περὶ λέξεων.

Zénon enseigna pendant 58 ans et jusqu'à sa mort, à l'âge de 98 ans. Il eut de nombreux disciples parmi lesquels il faut relever :

1. Persée, son compatriote, qui n'était peut-être qu'un esclave, chargé de recopier les manuscrits de son maître. Cependant il a écrit des ouvrages personnels, au nombre de onze, dont les titres nous ont été conservés par Diogène [4]. Il se retira en 278 avec Aratus de Soli, d'Athènes à la cour du roi de Macédoine, Antigone Gonatas.

[1] C'est un trait particulier aux Grecs que cette association des occupations commerçantes et industrielles avec la vie spéculative, scientifique et politique.

[2] D. L., VII, 15. ζητητικὸς καὶ περὶ ἁπάντων ἀκριβολογούμενος. Gal., *Hipp. et Pl. D.*, t. V, p. 642. ἐτόλμησε καινοτομεῖν τε καὶ ὑπερβαίνειν τὸ τῶν Ἑλλήνων ἔθος ἐν τοῖς ὀνόμασι. Plut., *de Comm. Not.*, 20. ἐπιθυμία καινολογίας. Cic., *Acad.*, I, 11. Plurimisque (Zeno) novis verbis (nova enim dicebat) usus est. Id., *Tusc.*, V, 12 Advena quidem et ignobilis verborum opifex.

[3] D. L., VII, 31. ἐν οἷς ἐλάλησεν ὡς οὐδεὶς τῶν Στωϊκῶν.

[4] VII, 36.

2. Ariston de Chios, qui fonda une École particulière installée au Cynosarge, et qui professait l'indifférence, ἀδιαφορία, au point de vue moral, des actes intermédiaires entre la vertu et le vice, et supprimait de la philosophie la logique et la physique qu'il trouvait non seulement inutiles mais contradictoires. Le catalogue de Diogène contient les titres de treize de ses ouvrages.

3. Hérillus de Carthage, qui ne concevait la philosophie que comme une science où il voyait la fin supérieure de la vie, au-dessous de laquelle il admettait une fin secondaire, ὑποτελὶς[1]. Parmi ses onze ouvrages, il en est un qui traite *des Passions*.

4. Denys d'Héraclée, appelé le transfuge, ὁ μετατιθέμενος, parce qu'il passa aux Cyrénaïques, définit comme eux le plaisir comme la fin de la vie. Il se laissa mourir de faim à l'âge de 80 ans. Parmi les neuf ouvrages que cite Diogène, j'en relève un sur l'*Apathie;* un autre sur l'*Ascèse* ou la vie ascétique ; un autre sur le *Plaisir*[2].

5. Sphærus du Bosphore fut d'abord disciple de Zénon puis de Cléanthe ; il paraît s'être plus spécialement occupé de physiologie[3]. Il se retira à Alexandrie auprès de Ptolémée Philopator. Il a écrit un assez grand nombre d'ouvrages et je cite seulement les suivants : *le Monde ; les Éléments ; le Sperme ; les Organes sensoriels ; le Système de la Morale ; le Devoir ; l'Inclination ; les Passions ; la Loi ; la Divination ; l'Habitude*, ἕξις ; *la Raison*, λόγος ; *les Prédicaments*.

Le plus célèbre des disciples de Zénon fut son successeur dans la direction de l'École, Cléanthe d'Assos en Troade. Ce pauvre athlète au jeu du pugilat, venu à Athènes avec quatre drachmes, s'éprit de passion pour la philosophie de Zénon. Pour satisfaire son goût pour la science, il fut obligé de se louer chez un jardinier dont il arrosait les jardins et chez une boulangère. Avec

[1] D. L., VII, 37 et 166.
[2] Id., 166 et 167.
[3] Id., VII, 159.

une énorme puissance de travail, qui lui fit donner le surnom de second Hercule, c'était un esprit mal doué par la nature, d'une intelligence lente : on l'appelait l'âne, et il acceptait de bonne grâce cette mauvaise plaisanterie en disant qu'il était le seul en effet à pouvoir porter le bât de Zénon. Il se laissa, dit-on, mourir de faim dans une maladie, vers l'an 239, à l'âge de 80 ans, après avoir été pendant 19 ans à la tête de l'École. Cicéron en fait le plus bel éloge par ces mots expressifs : « Cleanthes qui quasi majorum est gentium Stoïcus [1]. » c'est-à-dire un stoïcien de vraie noblesse, de grande race, un stoïcien pur sang. Parmi ses nombreux ouvrages, je citerai seulement les suivants : *du Temps ; de la Physique de Zénon ; les Opinions d'Héraclite ; de la Sensation ; de l'Art ; de l'Inclination ; du Devoir ; de la Grâce ou du Bienfait*, περὶ Χάριτος ; *de la Liberté ; des Lois ; de la Raison*, περὶ λόγου ; *de la Fin ; du Beau ; des Actions ; de la Dialectique ; des Modes*, τρόποι (du syllogisme ?) ; des *Prédicaments* [2]. Il est l'auteur de l'hymne célèbre à Jupiter, morceau d'une rare beauté aussi bien au point de vue de l'inspiration poétique que de l'inspiration philosophique et religieuse [3]. Le style de cette œuvre justifie l'épithète de κάλλιστα que Diogène donne à ses ouvrages.

Chrysippe, son disciple, né vers 280 mort vers 208, lui succéda comme scholarque du Portique. Né à Soli ou à Tarse, en Cilicie, exerçant d'abord le métier d'athlète du dolique, c'est-à-dire de la lutte avec la longue lance, Chrysippe était doué d'un beau génie, d'un esprit très vif ; ayant le goût de la polémique qu'il pratiquait même contre ses maîtres, la passion de la forme systématique, le talent de la dialectique où il excellait, il ne demandait à Cléanthe que de lui fournir les conclusions et se chargeait de les démontrer par une argumentation victorieuse. Cette forme, qui donne aux idées qu'elle enchaîne dans un système bien lié au moins l'appa-

[1] *Acad.*, II, 41, 126.
[2] D. L., VII, 168, sqq.
[3] Stob., *Ecl.*, I, 30.

rence de la solidité et de la force, justifie le mot célèbre : s'il n'y avait pas eu de Chrysippe, il n'y aurait pas eu de Portique[1].

Ce système était si complet, et les formules en étaient si précises et si fermes que la doctrine stoïcienne ne subit plus, après lui, pour ainsi dire, aucune modification. Il était trop préocupé du fond des choses, sa production littéraire fut trop abondante (705 ouvrages), pour qu'il pût apporter un souci suffisant au style. Les fragments qui nous restent de lui, principalement dans Galien[2], justifient la critique qui en a été faite[3]. L'auteur est négligé, diffus, prolixe, et fait un abus vraiment excessif des citations et particulièrement des citations des poètes. Sa langue n'est pas, aux yeux de Galien, d'un pur atticisme[4] et il aime, comme son maître, à introduire dans la technologie philosophique des mots nouveaux[5]. On prétend que dans un de ses ouvrages il avait tellement multiplié les extraits de la *Médée* d'Euripide, qu'on l'appelait en plaisantant la Médée de Chrysippe. Apollodore allait jusqu'à dire que si des œuvres de Chrysippe on retranchait les citations, il ne resterait plus que du papier blanc. On lui reproche d'avoir poussé si loin la théorie de l'ἀδιαφορία, qu'il ne blâmait pas les mariages entre le père et la fille, le fils et la mère, qu'il autorisait les hommes à manger de la chair humaine. Cicéron prétend[6] qu'il avait fait une

[1] D. L., VII, 183.

[2] T. V, p. *Hipp. et Pl. D.*.

[3] Denys d'Halicarnasse (*de Comp. verb.*) le cite comme un exemple du mauvais style des philosophes et particulièrement des dialecticiens. Il suivait trop à la lettre la maxime de Sénèque (*Ep.*, 100, 3) : oratio sollicita philosophum non decet.

[4] T. II, p. 579.

[5] Plut., *Virt. Mor.*, 2. Plutarque lui reproche les termes χαριεντότης, ἐσθλότης, μεγαλότης, καλότης. Cic., *de Fin.*, III, 2 ; IV, 3. Lobeck, *ad Phryn.*, p. 350, reproduit à cet égard le jugement sensé de Galien (*de Us. Part.*, VIII, 11, p. 498). « Il ne faut pas blâmer les écrivains qui, pour la clarté de l'exposition, inventent quelques mots. »

[6] *De Fato*, 18. Chrysippe (hoc loco æstuans, *id.*, 8), quum et necessitatem improbaret, et nihil vellet sine *præpositis causis* evenire, causarum genera distinguit ut et necessitatem effugiat et retineat fatum. Causarum enim, inquit, aliæ sunt perfectæ et principales ; aliæ adjuvantes et proximæ... » Que si les causes prochaines ne son pas en notre pouvoir, « non sequitur ut ne appetitus quidem sit in nostra potestate

distinction entre les causes premières et les causes secondes afin de concilier la doctrine du destin avec celle de la liberté morale. La fatalité ne s'appliquerait qu'aux causes secondes ; nos inclinations sont en notre pouvoir. Dans son traité spécial περὶ ψυχῆς, il traitait, dans la première partie, de la substance de l'âme, et il cherchait, dans la seconde, à démontrer que son siège est dans le cœur, ἐν τῇ καρδίᾳ περιέχεσθαι [1].

Je cite parmi les ouvrages de psychologie de Chrysippe : 1. un traité *des Passions* [2] ; 2. περὶ τοῦ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικοῦ [3] ; 3. περὶ ψυχῆς, dont le précédent faisait peut-être partie [4] ; 4. *de la Guérison des passions* [5] ; 5. *de la Différence des vertus* [6]. Plutarque nous apprend qu'il avait exposé sous une forme méthodique et systématique la théorie des Προλήψεις et des Idées innées, ἔννοιαι, et l'avait perfectionnée, διορθώσας.

Il avait écrit un traité de rhétorique en 4 livres, dédié à Dioscoride. Il mourut dans la 143e Ol., en 208, à l'âge de 73 ans. Il n'avait pas attendu la mort de Cléanthe pour ouvrir son école, qu'il installa peut-être à l'Odéon [7], qui semble cependant n'avoir jamais été affecté à un enseignement régulier et permanent, mais seulement à des conférences accidentelles et exceptionnelles, à des leçons ou discours épidictiques.

Boëthus, qui semble avoir été un contemporain et même

A.-Gelle (*N. Att.*, VI, 2), qui paraît avoir eu sous les yeux les ouvrages mêmes de Chrysippe, nous dit « que Chrysippe, pour répondre aux objections, a composé plusieurs dissertations dont voici la substance : Quoiqu'il soit vrai, dit-il, que des causes originelles nécessaires et absolues enchaînent tout sous l'empire du destin, cependant, nos âmes ne sont soumises à cette fatalité universelle, qu'autant que le permettent et leurs propriétés essentielles et leur nature ». Puis vient l'exemple du cylindre.

[1] Gal., *Hipp. et Pl. D.*, t. V, p. 79-271.

[2] Id., *id.*, t. V, p. 219 et 308.

[3] Id., *id*, t. V, p. 214.

[4] Id., *id.*, t. V, p. 3.

[5] Id., *id.*, t. V, p. 651.

[6] *De Comm. Not.*, I.

[7] C'est du moins l'opinion de Müller (*Progr. Sæcul. Gotting.*, p. 36), fondée sur le passage de D. L., VII, 184. τοῦτον ἐν τῷ 'Ωδείῳ σχολάζοντα, et qu'on pourrait appuyer de celui de Plutarque (*de Exil.*, 14) qui cite les Écoles (σχολὰς καὶ διατριβὰς), qui siégeaient au Lycée, à l'Académie, au Portique, au Palladion, à l'*Odéon*.

un condisciple de Chrysippe [1], avec lequel il était en désaccord sur la question du critérium, avait écrit un livre sur *le Destin*, περὶ εἱμαρμένης, et combattait la doctrine des combustions et des renaissances périodiques du monde et sa résolution dans le vide [2].

Zénon de Tarse, fut le disciple et le successeur de Chrysippe dans le scholarchat ; il a peu écrit, mais il forma de nombreux disciples [3].

Diogène de Séleucie, sur le Tigre, appelé aussi de Babylone à cause du voisinage de ces deux villes [4], disciple également de Chrysippe, fut, avec Critolaüs et Carnéade, un des trois ambassadeurs, envoyés à Rome en 155 ans av. J.-Ch. par les Athéniens. Il était l'auteur d'un traité sur les *Lois*, la *Divination*, la *Dialectique*, περὶ φωνῆς, que Diogène de Laërte cite souvent [5]. Ce stoïcien, que Cicéron appelle magnus et gravis [6], après avoir gardé fidèlement dans sa jeunesse les principes de l'École, τοῖς ἔνδοθεν, accepta plus tard les opinions de Boëthus. Galien cite un extrait d'un de ces livres où il prouve que la vie physique et la vie morale n'ont qu'un seul et même principe [7].

Antipater de Tarse, disciple de Diogène de Séleucie et maître d'Héraclide de Tarse, niait la doctrine stoïcienne de l'égalité morale de tous les vices : mais il admettait la divination sur laquelle il écrivit un ouvrage en deux livres et de nombreux traités polémiques contre Carnéade, qui niait la possibilité de la connaissance ; il enseigna à Athènes où fut fondée une société de banquets appelée les Antipatristes, comme il y avait celle des Diogénistes et comme il y eut celle des Panætiastes [8].

[1] D. L., VII, 54, et 143.
[2] Phil., *de Incorr. Mund.*, 10, p. 497.
[3] D. L., VI, 81.
[4] D. L., VII, 55, 57.
[5] *De Off.*, III, 12.
[6] Gal., *Hipp. et Pl. D.*, t. V, p. 282.
[7] D. L., VII, 35. Suid., V. Eus., *Præp. Ev.*, XV, 13
[8] D. L., VII, 121. Athen., V, 2, p. 186.

Archédème de Tarse, souvent cité avec Antipater comme stoïcien[1], émigra d'Athènes à Babylone alors sous l'empire des Parthes et y porta la philosophie stoïcienne. Héraclide de Tarse fut aussi un disciple d'Antipater[2]. Panætius de Rhodes[3], disciple d'Antipater et de Diogène, mort à Athènes, fut auteur de nombreux travaux. Par l'intermédiaire de Diogène, qui avait séjourné quelque temps à Rome pendant son ambassade, il devint l'ami de Lélius qui le mit en rapport avec Scipion l'Africain, qu'il accompagna en Orient et particulièrement à Alexandrie en 143 av. J.-Ch. Sa vie, qui se place entre les années 180 et 111 av. J.-Ch., s'écoule, la première partie à Rome, la seconde à Athènes. Son livre περὶ τοῦ καθήκοντος a servi d'inspiration et forme le fond du traité *des Devoirs* de Cicéron. Son style avait de la distinction et de la grâce ; son esprit ouvert et indépendant n'accepta pas complétement toutes les opinions de son École, qu'il abandonna sur plusieurs points, a stoïcis degeneravit : il se manifeste une tendance éclectique dans son goût prononcé pour Platon et Xénocrate, Aristote et Théophraste, dont les noms étaient constamment sous sa plume et sur ses lèvres[4]. Il perce même dans ses opinions propres une pointe de scepti-

[1] Fabric., *Catal. Stoïc.*, l. III, c. 15. Plut., *de Exilio*, 14. C'était, avec Sosigène, un condisciple de Panætius. L'un combattait la théorie de l'égalité de tous les vices (D. L., VII, 121). Sosigène chercha à concilier la théorie stoïcienne du mélange, κρᾶσις δι'ὅλων, avec celle d'Aristote. Alex. Aphr., περὶ μίξεως, l'appelle ἑταῖρος Ἀντιπάτρου.

[2] Diog. L., VII, 121. Il ne faut pas le confondre avec un Héraclite, qui a vécu probablement sous Auguste et qui est l'auteur des *Allégories homériques* (ed. Melher). Ce genre d'interprétation des mythes que pratiqua aussi Cornutus dans son ouvrage sur la *Nature des Dieux*, était très goûté des Stoïciens. Zénon, Cléanthe, Chrysippe et leurs successeurs s'étaient efforcés de découvrir et de montrer dans ces récits légendaires et dans les dieux des croyances traditionnelles, des idées morales ou des lois de la nature, λόγος φυσικός (Cic., *de Nat. D.*, II, 24 ; III, 24). C'est ce qui s'était appelé d'abord ὑπόνοια, le sens de dessous (Plut., *de Aud. poet.*, 4) et plus tard l'ἀλληγορία, très exactement définie par Héraclite (*Alleg. Hom.*, c. 5), ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων, ἐπωνύμως ἀλληγορία καλεῖται.

[3] Suid., V.

[4] Cic., *de Fin.*, IV, 28. Semperque habuit in ore Platonem, et.... ut ipsius scripta declarant. *Tusc.*, I, 32. Credamus Panætio a Platone *suo* dissentienti.

cisme qu'on retrouvera jusque dans M. Aurèle [1]. Il fut à Athènes, après la mort d'Antipater, le chef de l'École, qu'il dirigea jusque vers l'année 112, et eut à Rome de nombreux disciples parmi lesquels le grand pontife Q. Mucius Scævola, le célèbre juriste, qui distinguait trois théologies, celle des poètes, celle des philosophes, celle des politiques. C'est par Panætius que le stoïcisme modifié s'est introduit à Rome et a exercé une influence considérable sur l'organisation scientifique du droit romain. Apollonius de Nysa, en Carie (Asie-Mineure), le plus célèbre des disciples de Panætius suivant Strabon [2], qui vécut et enseigna dans sa patrie; Athénodore de Tarse, président de la bibliothèque de Pergame, ami de Caton le Jeune ; Antipater de Tyr, mort à Athènes, vers 45 av. J.-Ch., maître de ce même Caton, dont un autre stoïcien, Apollonidès, fut l'hôte pendant ses derniers jours; Diodotus, maître de Cicéron et son ami, mort vers 60 av. J.-Ch.; Athénodore, fils de Sandon, peut-être disciple de Posidonius et maître d'Auguste ; Attalus, un des tuteurs de Sénèque, qui professa la philosophie stoïcienne à Rome sous Tibère; Chérémon, précepteur de Néron, qui dirigea plus tard une École à Alexandrie sont aussi des disciples de Panætius.

Le successeur de Panætius à la tête de l'École stoïcienne d'Athènes fut Mnésarchus, son disciple, qui y professait vers 110 quand Crassus vint, pendant sa questure, visiter cette ville [3].

Cicéron cite encore Dardanus comme *chef* [4] du Portique en même temps que Mnésarchus [5], ou immédiatement après lui.

Deux autres disciples de Panætius furent Hécaton de Rhodes, auteur, souvent cité par Diogène de Laërte [6], de nom-

[1] V, 10. « Où donc y a-t-il une représentation infaillible et une volonté immuable ? »
[2] XIV, p. 650.
[3] Cic., *Acad.*, I, 22; *de Or.*, I, 11.
[4] Cic., *de Fin.*, I, 2. Tum *principes* Stoïcorum.
[5] Cic., *Acad.*, II, 22.
[6] Liv. VII, passim.

breux ouvrages sur l'éthique stoïcienne, entr'autres d'un traité sur *les Devoirs* écrit à Rome et dédié à Q. Tubéron, à qui Panætius avait déjà dédié un ouvrage [1], et Posidonius d'Apamée en Syrie qui préférait le titre de Rhodien parce qu'il avait obtenu le titre de citoyen de cette ville. Cicéron l'y entendit en 79 et en 62 av. J.-Ch., ainsi que Pompée. C'était l'esprit le plus passionné pour le savoir, et en même temps le savant le plus profond des philosophes stoïciens, πολυμαθέστατος [2] et ἐπιστημονικώτατος [3]. Cicéron l'avait engagé à écrire l'histoire de son consulat, œuvre pour laquelle il semblait avoir quelque vocation, puisqu'il continua l'histoire de Polybe jusqu'à la fin de la guerre de Mithridate, terminée par les victoires de Pompée [4]. Il chercha à concilier les doctrines de Platon et d'Aristote avec les principes stoïciens, et son genre de style, συνήθους ῥητορείας, est caractérisé par Strabon (III, p. 147) comme « *ivre d'hyperboles* » συνενθουσιᾷ ταῖς ὑπερβολαῖς, jugement que ne confirment pas les fragments conservés, d'une élocution élégante, mais toujours bien écrits. Le trait particulier de sa doctrine psychologique est d'être revenu au dualisme platonicien.

A Mnésarque succéda comme διάδοχος à l'École d'Athènes Apollodore surnommé Éphillus ou plutôt Éphélos (ἔφηλος) lentiginosus, couvert de lentilles ou de taches.

A Rome où Panætius avait transporté la philosophie stoïcienne, elle eut pour représentants Sénèque L. Annæus (3 + 65 ap. J.-Ch.) dont il est inutile ici de résumer la biographie : L. Annæus Cornutus ou Phurnutus (20 + 66 ou 68 ap. J.-Ch.) auteur du *de Natura Deorum*, éditée par Osann, d'après les manuscrits de Villoison : C. Musonius Rufus, de Volsinies, banni de Rome par Néron, rappelé probablement par Galba. Les extraits de Stobée sont probablement tirés

[1] Cic., *de Fin.*, IV, 9.
[2] Strab., XVI, 2, 10.
[3] Gal., *Hipp. et Pl. D.*, t. V, 652, épithète que Galien justifie, διὰ τὸ γεγυμνάσθαι κατὰ τὴν γεωμετρίαν.
[4] Cic., *ad Att.*, II, 1.

des Ἀπομνημονεύματα Μουσωνίου de Pollion, son disciple, le même personnage sans doute que le grammairien Valérius Pollion, qui vivait sous Adrien. Épictète d'Hiérapolis, en Phrygie, esclave d'Épaphrodite, lequel faisait partie des gardes du corps de Néron, est l'auteur du *Manuel*. Disciple de Musonius, il professe à Rome la philosophie stoïcienne, jusqu'à la proscription des philosophes de l'Italie décrétée par Domitien en 94 ap. J.-Ch. Le reste de sa vie s'est passé à Nicopolis en Épire, où il eut pour disciple Arrien, qui a reproduit ses leçons.

Enfin l'empereur M. Aurèle, né en 121, mort en 180 ap. J.-Ch. à Vienne, pendant sa campagne contre les Marcomans, fut un disciple et un fervent admirateur d'Épictète : il exagère encore la tendance de la philosophie de son maître vers la pratique, et il conseille de renoncer à la science et à l'étude. ἄφες τὰ βιβλία... τὴν δὲ τῶν βιβλίων δόξαν ῥίψον [1].

[1] II, 13 ; II, 2, 3.

DEUXIÈME PARTIE

LA PSYCHOLOGIE D'ÉPICURE

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

CARACTÈRE GÉNÉRAL DE LA DOCTRINE D'ÉPICURE — SA VIE ET SES OUVRAGES — SON ÉCOLE

On a pu dire que la philosophie grecque finit avec Épicure : entre lui et les philosophes de l'École alexandrine qui ne sont ni par leur origine ni par leurs conceptions purement grecs, ne se placent que des tentatives imparfaites, incomplètes, d'un caractère plutôt critique et sceptique que scientifique, une agitation plutôt qu'une activité qui n'aboutit à construire aucun système organisé et vivant. L'épicurisme, dans son ensemble et particulièrement dans sa psychologie, qui en est la partie la plus considérable, n'en est que plus intéressant à étudier comme le dernier monument original, le dernier effort vraiment puissant de la pensée grecque. Il mérite, peut être encore à un autre titre, et réclame une étude approfondie et sincère : dans l'antiquité même et dans les temps modernes, c'est un système non seulement décrié, calomnié, flétri, maudit pour ainsi dire, mais encore dédaigné, mis à l'écart aussi bien qu'à l'index.

Suidas constate avec une satisfaction presque féroce que lui et ses trois frères ont succombé à d'horribles et longues maladies, et que les adeptes de son École ont été chassés de Rome, de Messénie, de Crète. Gassendi qui essaie de relever quelques parties du système est obligé, pour ainsi dire à chaque page, d'en rétracter et d'en réfuter les propositions principales[1]. Zeller, malgré l'impartialité de sa critique, après avoir consacré plus de 300 pages au stoïcisme n'en accorde que le tiers à Épicure, et M. Ravaisson lui donne à peine 20 pages. Ritter lui est franchement hostile. Usener s'excuse presque de donner une édition nouvelle du Xe livre de Diogène, qui contient l'histoire de sa vie et l'analyse de ses principes. Lange, dans son *Histoire du matérialisme*, plus favorable est trop court, et le mémoire de M. Guyau, à côté des éloges que méritait un talent original, vigoureux et distingué, a provoqué, de la part de l'Académie même qui lui décernait la couronne, des réserves expresses et significatives.

Le cours de ces études d'histoire de la psychologie ancienne m'amène aujourd'hui à Épicure, que je m'efforcerai de juger sans parti pris. Cet état d'esprit d'impartialité sincère ne me sera pas difficile. Le spectacle de toutes les opinions psychologiques qui ont déjà passé sous mes yeux m'inspire une disposition éloignée à la fois du dénigrement et de l'enthousiasme systématiques. Les systèmes se haïssent et se calomnient comme les hommes. L'histoire qui les étudie et les juge a une vertu d'apaisement. Pour bien comprendre une doctrine, pour entrer complètement dans la pensée d'un autre, il faut une certaine mesure de bonne volonté et de sympathie. On ne comprend pas ce que l'on hait, et si l'on

[1] Gass., ed. Lyon., t. 3, p. 13. Syntagma... Quod hoc loco dicitur... refutatur, p. 12. Quod Epicurus hoc capite... peccavit, refutatur copiose, p. 14. Quod hic peccatur refutatur in Sect. 1a, p. 16. Quod... potuit Epicurus intelligere... refutatum est in sect. 1a, p. 30. Impietas hæc tota oppugnata est lib 4°, cap. 6°, sect. 1a, p. 31. Quid hic improbandum, quidque tolerandum, deducitur Ethic., lib. 3°, cap. 4°, etc.

s'aveugle sur ce que l'on aime, la bienveillance éclairée de la pensée est encore plus près de la vérité et de la justice qu'une aversion déclarée et systématique. J'ai été tour à tour en commerce, en contact avec les tendances philosophiques les plus diverses, souvent les plus contraires, et il me semble qu'il en est sorti pour moi une sorte de calme et de sérénité qui me permet, non pas de les concilier dans un vaste et compréhensif système, ce qui n'est ni de ma capacité ni de mon dessein, mais d'essayer de réconcilier tous les esprits avec les efforts magnanimes tentés en tous sens pour lever le coin du voile qui nous dérobe et nous montre le mystère de la vie, de l'homme et du monde. Tous les philosophes sont d'accord sur ce point au moins qu'ils ont passionnément aimé la vérité, qu'ils l'ont courageusement, laborieusement cherchée, et que chacun, malgré ses erreurs, en a trouvé quelques étincelles. Ces grands génies sont, plus encore que saint Augustin, comparables au soleil qui a des taches sans doute, mais des taches qui disparaissent dans la splendeur de ses rayons[1].

Épicure n'est pas à coup sûr le plus grand génie philosophique de la Grèce : mais il est certainement parmi les philosophes le génie le plus profondément, le plus purement grec. Il n'en est pas qui ait plus que lui, autant que lui le sentiment de la mesure, c'est le trait le plus caractéristique du génie grec, μηδὲν ἄγαν, et la conscience des bornes de la science humaine. C'est le génie du bon sens ; c'est la raison la plus raisonnable, la plus saine, la plus sobre, νήφων λογισμός, pour me servir d'une de ses formules caractéristiques. Ce sentiment de la mesure va si loin qu'il ne recule pas, pour le satisfaire, devant les plus évidentes contradictions. S'il est une idée chère à Épicure, une passion profonde et vive, si vive et si profonde qu'on en a voulu faire la clef de voûte de tout son système, c'est assurément l'horreur de

[1] Bossuet.

la superstition, de la croyance aveugle en des causes surnaturelles et divines intervenant dans le gouvernement du monde et dans les événements de la vie humaine. Eh! bien, ce philosophe n'hésite pas à proclamer qu'il vaut encore mieux croire à la providence des dieux qu'il appelle railleusement et irrévérencieusement *Anus fatidica*, que d'accepter la doctrine fataliste des Stoïciens et de consentir que l'humanité soit esclave de ce joug de fer qu'ils veulent faire peser sur nos épaules[1]. La physique d'Épicure est toute mécaniste : le monde est né du concours d'atomes dont le mouvement primitif et essentiel n'est que le résultat de la loi de la pesanteur ; sans s'inquiéter de la contradiction qui va sortir de cette hypothèse, pour sauver la liberté humaine, Épicure ne voyant pas d'autre moyen, n'hésitera pas à donner à la matière la liberté, le pouvoir de changer une loi immuable de la nature, la faculté de commencer un mouvement; il ne voit pas, ou plutôt il ne veut pas voir qu'en donnant aux atomes la liberté de modifier la direction de leur mouvement propre, la logique interne de l'esprit ne pourra pas longtemps leur refuser la pensée, une pensée inconsciente sans doute, mais une pensée, une raison qu'il ne veut pas leur accorder et sans laquelle cependant la liberté n'est plus qu'un mot. Voilà un esprit hardi, téméraire, qui nie la providence des dieux avec une imperturbable assurance : les hommes n'ont rien à en craindre, comme ils n'ont rien à en espérer, et ce même esprit non seulement maintient l'existence réelle de ces dieux impuissants et inutiles, mais il trouve juste et bon qu'on leur adresse sinon des vœux, du moins des prières, qu'on leur rende des hommages, pourvu qu'ils soient libres, purs et désintéressés, qu'on institue en leur honneur des

[1] On a voulu expliquer le caractère propre de la philosophie d'Épicure par les influences du temps et du milieu. Comment alors se rendre compte des tendances de la philosophie stoïcienne qui en est l'opposé et qui, cependant, se développe dans le même temps, sur le même théâtre, au milieu des mêmes événements ; la simultanéité d'activité des doctrines rivales et contraires semble détruire *a priori* l'hypo-

sacrifices[1] : et il ne laisse pas ignorer les raisons qui lui inspirent cette flagrante contradiction, c'est qu'il ne veut pas blesser le sentiment sincère et la piété naïve du grand nombre de ceux qui pensent sur cet objet autrement que lui ; sans doute il cherche à éclairer leurs esprits, à dissiper leurs erreurs, à leur faire comprendre la vérité, mais vis-à-vis de ceux qu'il ne peut convaincre, et ce sont les plus nombreux, loin de braver leur simplicité candide, sancta simplicitas[2], la foi du charbonnier, il la respecte et donne la meilleure preuve de son respect en y participant. Il ne méprise pas l'erreur ; il la combat, mais il la tolère. La tolérance est une vertu rare chez les philosophes ; il semble voir l'auteur du dictionnaire philosophique assistant à la messe à Ferney, mais sans son sourire ironique et railleur. Comme son esprit, la philosophie d'Épicure est sensée, positive, humaine au sens modeste du mot ; elle ne s'enivre pas de spéculations transcendantes et de rêves métaphysiques ; elle reste sur terre, dans le domaine du vraisemblable et du possible. La science qu'elle poursuit et qu'elle expose est une science accessible à l'homme, limitée, imparfaite, parce que le savoir absolu, comme le pouvoir absolu, est au delà de sa puissance et n'appartient qu'à Dieu : or l'homme, quoi qu'en disent l'idéalisme platonicien et l'idéalisme stoïcien, l'homme n'est point un dieu. Épicure le lui rappelle en des termes dont la force trop crue, par une image trop expressive, a permis d'altérer le sens de la pensée. Il croit bon

thèse de l'influence prédominante des milieux. Comment des causes identiques auraient-elles pu produire des effets contraires.

[1] Épicure, dans une lettre à Polyænus : *Philod*, περὶ Εὐσεβ., Vol. Herc., II, 75, 25, p. 105. Gomperz, συνεορταστέα κἂν Ἀνθεστήρια καὶ γὰρ τοῦ θείου ἐπιμνηστέον. Id., II, 108. προσκυνήσεσθαι θεούς φησι τὸν σοφόν. Id., II, 110. προσεύχεσθαι .. οἰκεῖον εἶναι σοφίᾳ. Non pas parce que les dieux s'indigneraient si on leur refusait ces hommages, mais par une raison fondée dans la nature, διὰ φυσικὰς αἰτίας, à savoir la pensée de la puissance et de la majesté de leurs natures, κατὰ τὴν ἐπίνοιαν τῶν ὑπερβαλλουσῶν δυνάμει καὶ σπουδαιότητι φύσεων.

[2] C'est le mot sublime de Jean Huss, sur son bûcher, en voyant une pauvre femme du peuple courir pour y apporter son fagot.

d'avertir souvent l'homme qui s'exagère sa grandeur et sa noblesse, que toute son activité intellectuelle et morale, que l'effort le plus haut et le plus pur de sa pensée a pour centre de développement, pour principe de mouvement la vie organique, qui elle-même a pour conditions les fonctions les moins nobles de nutrition, de digestion, qui s'accomplissent toutes autour du ventre, περὶ γάστερα [1].

Il serait facile, si cela était nécessaire, en énumérant tous les points saillants du système épicurien, de montrer que chacun des principes qui y sont posés, rencontre dans le système même sa limite, c'est-à-dire sa négation [2], s'il est vrai que toute limite soit une négation. Sans doute il n'a pas donné à ce sentiment profond chez lui et puissant une formule scientifique ; mais je ne crois pas dépasser sa propre pensée en soutenant qu'il a pressenti que dans la sphère des choses mondaines, des choses de la vie comme de spéculation humaines, la contradiction, c'est-à-dire l'imperfection est à la racine de tout. Seul le monde de l'abstraction, pure création de l'intelligence, y échappe, et n'y échappe qu'à la condition de n'avoir pas d'existence, de réalité objective.

Comme si tout ce qui le concerne devait porter le même caractère de contradiction que nous relevons dans sa doctrine, ce philosophe si sensé, si mesuré, si modeste, si véritablement homme, a été de la part de ses disciples l'objet d'un enthousiasme qu'on peut appeler insensé. Lucrèce et Lucien en font un dieu libérateur, un rédempteur, qui n'a eu rien de la constitution mortelle : Deus ille fuit... non

[1] Qu'on s'efforce de comprendre comme s'il y avait πρὸς γάστερα.

[2] C'est ainsi qu'après avoir affirmé que le bonheur et le plaisir vrais ne consistent pas dans les jouissances matérielles, mais dans la science, il ajoutera, ce qui est le trait caractéristique de son esprit, dans une science qui sait être sobre et ne pas s'enivrer d'elle-même. D. L., X, 132. τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμός ; S. Ambros., t. I, p. 1027, ed. Maurin : Suavem vitam (facit)... sed sobria disputatio, une science qui sait qu'elle a des limites, qu'il y a un domaine inaccessible à la raison, un domaine de l'inconnaissable.

mortali corpore cretus [1]. Torquatus [2] le représente comme l'*Inventor* veritatis et quasi architectus beatæ vitæ, le révélateur de la vérité et l'architecte de la vie heureuse : Néoclès, son frère, le proclame le plus sage de tous les sages [3]; son image est partout reproduite sur les coupes de ses convives, comme sur les anneaux de ses adeptes [4]; ses doctrines sont vénérées et crues comme des vérités saintes, des mystères sacrés réellement descendus du ciel et proférés par une bouche divine [5]. On ne se contente pas de le vénérer; on embrasse ses genoux et on l'adore, προσκυνήσειεν [6]. Quelle ironie des choses dans ces contradictions humaines !

De toutes les Écoles de philosophie, celle qui se montra la plus violente dans sa polémique contre Épicure, ce fut celle des Stoïciens. Cela se comprend d'ailleurs et par plus d'une raison. Les Platoniciens et les Péripatéticiens étaient en possession de leur gloire et de leurs auditeurs; Zénon et Épicure fondaient presque la même année leur École, et avaient à se disputer la faveur du public et des étudiants. De là des inimitiés qui prirent un caractère d'injustice, de calomnie, de haine souvent féroce. On combattait pour la vie et pour l'honneur. Persée, le stoïcien, que Zénon avait envoyé à la cour d'Antigone où il ne voulut pas se rendre lui-même [7], avait su persuader au roi de Macédoine que la seule philosophie qui pût servir les intérêts de la monarchie était celle des Stoïciens. Cléanthe, pour mettre en pleine lumière le prétendu caractère corrupteur de la doctrine épicurienne

[1] Lucien, *Alex.*, c. 25 et 61. ὡς ἀληθῶς ἱερῷ καὶ θεσπεσίῳ καὶ ἐλευθερωτῇ. Lucrèce, V, 6. Nemo... mortali corpore cretus. Dicundum est, Deus ille fuit, Deus... qui princeps vitæ rationem invenit.

[2] Cic., *de Fin.*, I, 10.

[3] Plut., *Non poss. suav. viv. Sec. Epit.*, 18, 5; *de Frat. Am.*, 16; *adv. Col.*, 17.

[4] Cic., *de Fin.*, V, 1, 3. Plin., *H. Nat.*, XXXV, 5.

[5] Plut., *adv. Col.*, 17. ὡς ἀληθῶς θεόφαντα ὄργια... mot de Métrodore.

[6] Luc., *Alex.*, c. 25. Plut., *N. p. suav. viv. Sec. Ep.*, 18, 5.

[7] D. L., VII, 6 et 9. ἀπέστειλε δὲ Περσαῖον καὶ Φιλωνίδην... ὧν.. Ἐπίκουρος μνημονεύει ὡς συνόντων Ἀντιγόνῳ.

et exciter contre elle les répulsions de l'instinct moral, invitait ses auditeurs à se représenter, dans une sorte de tableau, la volupté sous la figure d'une reine assise sur son trône, et entourée des vertus formant autour d'elle comme un chœur d'esclaves prêtes à la servir et n'ayant ni d'autre souci ni d'autre fonction [1].

Il y avait d'ailleurs entre ces deux Écoles une raison d'antipathie plus profonde et plus sérieuse, qui prenait sa source dans des tendances intellectuelles et scientifiques opposées. Leurs doctrines formaient entr'elles un constraste frappant, une sorte de violente antithèse. Les Stoïciens partent d'une substance primitive unique, contenant en soi confondus les éléments des choses, qui sont produites par une séparation, un dédoublement dont la seule cause assignée et assignable est la nécessité interne. Épicure pose à l'origine la multiplicité infinie et éternellement mobile, qui arrive bien à former des combinaisons, des groupes particuliers et distincts, êtres et choses, mais d'une durée temporaire et indéterminée, n'ayant en soi aucun principe d'unité vivante, et n'en réalisant jamais par un contact toujours imparfait [2] qui n'est jamais une pénétration, qu'une apparence éphémère, puisque le principe de ces formations est le concours de deux forces étrangères l'une à l'autre, négatives l'une de l'autre, la loi de la pesanteur et la loi de la liberté du mouvement chez les atomes.

Dans le stoïcisme domine le sens de l'unité et de l'uni-

[1] Cic., *de Fin.*, II, 21. Voluptatem... regali in solio sedentem... Virtutes quæ nihil aliud agerent... nisi ut voluptati ministrarent. C'est ce tableau qu'a imité Cébès. Conf. Cic., *de Off.*, III, 33. Talium virtutum choro. S. Aug., *de Civ. D.*, V, 20. Ces violences de polémique n'éclatèrent pas, cependant, du vivant même d'Épicure, comme il résulte d'un passage des Vol. Herc., 176, c. 19, Gomp., où Épicure, parlant de Polyænus, dit : « Son caractère, ses sentiments, l'affabilité de ses rapports, avaient attiré à Polyænus la bienveillance et la sympathie de tous les autres philosophes, et particulièrement des Stoïciens, ὑπὲρ ὧν καὶ Ἐπίκουρος ἔγραψεν.

[2] Plut., *Amator.*, 24. Toute chose est un contact, un embrassement extérieur, ἁφή et περιπλοκή. « L'union de deux êtres qui ne s'aiment pas, ταῖς κατ'Ἐπίκουρον ἁφαῖς καὶ περιπλοκαῖς ἔοικε... ἑνότητα δὲ οὐ ποιοῦσα τοιαύτην οἵαν Ἔρως ποιεῖ.

versel; chez Épicure le sens de l'individualité, de la particularité; l'un proclame comme principe et but de la vie l'effort, même douloureux: l'autre, l'intérêt et le plaisir qui sont pour lui les sources même de la vertu. Pour celui-là la société sous toutes ses formes, état, famille, amitié, a sa racine dans un principe général, dans une force universelle qui pousse presque fatalement les êtres dispersés à se réunir et à reconstituer l'unité primitive dont ils sont sortis. Pour celui-ci le principe de toute organisation sociale est immanent à l'individu; c'est sa volonté personnelle, son choix libre, mu par le pressentiment du plaisir et la conscience de son intérêt propre qui l'invite à la société et même à l'amitié. L'homme ne peut pas se désintéresser de lui-même; c'est encore pour goûter une jouissance, la plus haute sans doute et la plus pure, mais toujours pour goûter une jouissance, qu'il aime un autre comme lui-même et lui sacrifie jusqu'à sa vie [1]. Le stoïcien fait sortir l'idée du droit du fond de la raison pure; l'épicurien en reconnaît l'origine dans l'intérêt propre, que l'individu a conscience de ne pouvoir satisfaire que par l'établissement de certaines relations réciproquement respectées, par l'institution de certaines règles également impératives. Le premier croit que la raison même enseigne à l'homme qu'il ne doit vivre que pour les autres, pour tous les autres, et que c'est en vivant ainsi pour les autres qu'il vivra réellement pour lui-même; le second renverse les termes de la thèse stoïcienne et prétend que l'homme, qui dans ce système seul est logiquement le centre et le but de la science, ne peut vivre que pour lui-même et que c'est l'expérience de

[1] C'est à tort qu'on prête à Épicure l'interdiction générale de la vie politique et du mariage : c'est une altération réelle de ses maximes. Épicure n'interdit pas le mariage ; il se borne à recommander et à recommander seulement au sage de ne pas se marier et de ne pas se jeter dans la mêlée agitée de la vie publique, parce qu'il l'investit d'une fonction supérieure, d'une mission sociale pour l'accomplissement de laquelle, s'il veut en remplir tous les devoirs, il est préférable qu'il n'ait ni la charge ni les soucis ni même les joies du mariage, de la paternité, de la politique.

la vie qui lui apprend que s'il veut vivre pour lui-même, il faut qu'il vive pour les autres. C'est à l'auteur de cet égoïsme si particulier et si raffiné que saint Paul empruntera la maxime : « C'est une jouissance bien plus délicieuse de donner que de recevoir. »

On connaît la passion des Stoïciens pour la logique formelle et le formalisme dialectique [1]; leur goût pour les classifications, les divisions, les définitions, pour le syllogisme et particulièrement le syllogisme hypothétique; ils aiment à s'appuyer sur l'autorité des anciens philosophes et même des poètes : Chrysippe remplit à satiété ses livres de citations de leurs ouvrages : Épicure n'a aucun souci de ce formalisme; il fait peu usage et peu de cas de la définition, même de l'ordre dans l'exposé de ses pensées : il dédaigne l'histoire et l'érudition, fait profession, pour ainsi dire, d'ignorer les philosophes qui l'ont précédé, se prétend autodidacte, ne veut relever que de lui-même et aurait honte d'avoir besoin de s'appuyer sur un autre; on ne surprend pas une seule citation dans ce qui nous reste de lui. Il n'en a pas moins sa logique à lui, ou plutôt sa méthode qu'il expose et justifie avec une pleine conscience de sa nature et de sa valeur, et cette méthode est le premier essai d'une logique inductive dont on a pu dire « qu'elle est vivifiée et comme portée par le souffle du véritable esprit baconien [2]. »

Pour les philosophes du Portique, il n'y a rien de simple : tout, à l'origine même, est mêlé et composé. L'âme humaine est un fragment brisé, détaché de l'âme universelle, raison vivante, immanente à la matière et confondue avec elle par la plus intime, la plus indissoluble pénétration. La fatalité gouverne d'une autorité souveraine, à laquelle rien ne résiste, les choses, les hommes et les dieux, et la sagesse consiste uniquement à connaître ces lois inflexibles du destin pour y

[1] S. Aug., *c. Crescon.*, I, 13, 16. Nosti enim quam maxime apud Stoïcos viguisse dialecticam.
[2] Gomperz, *Herc. Stud.*, 1er Heft.

soumettre notre raison, notre volonté et nos actes. Pour Épicure, les êtres composés sont postérieurs par leur origine, et sont composés d'êtres simples, qui seuls existent en soi et par soi [1]. L'âme et l'esprit résultent du concours à la fois mécanique, fortuit et libre d'atomes particuliers, et arrivent à posséder, par le fait de ce mélange, des propriétés étrangères aux éléments intégrants qui les composent, par exemple la sensation et la pensée, à l'exception d'une seule propriété qu'ils ont en commun et à l'origine, la liberté ; car ce n'est pas la moins étonnante des contradictions que renferme l'épicurisme, et ajoutons-le un des moindres témoignages de la puissance de vie morale qui l'inspire, que de voir ce mécaniste convaincu si passionné pour la liberté, seul fondement de la dignité morale de l'homme, qu'il aille jusqu'à douer de la liberté une matière pour lui sans conscience et sans pensée. L'amour de la liberté, de la volonté libre chez l'homme est certainement le trait le plus caractéristique et dominant de la doctrine, et la science même n'a d'autre fin que de nous permettre de l'acquérir, de la conquérir. La vraie liberté est un fruit de la science, une conquête de la philosophie [2].

Il n'est pas besoin d'aller chercher dans les influences du milieu et du moment l'explication du succès des doctrines épicuriennes et de la longue prospérité de cette École [3]. Le bon sens lui-même, νήφων λογισμός [4], peut avoir ses admirateurs.

[1] C'est la seconde antinomie de Kant dont le système stoïcien formule la thèse e le système épicurien l'antithèse.

[2] Sen., *Ep.*, 8, 7. Adhuc Epicurum complicamus, cujus hanc vocem hodierno die legi : Philosophiæ servias oportet. ut tibi contingat vera libertas.

[3] Cette prospéritié paraît avoir eu son plus complet épanouissement à partir d'Adrien, 117, et sous les Antonins, 192. Lucien le constate (Alex., c. 25) aussi bien que Galien, qui expose et réfute en maints ouvrages la doctrine épicurienne, doctrine que Cléomède le stoïcien, qui vivait sous Adrien ou Antonin le Pieux, auteur d'une Κυκλικὴ θεωρία μετεώρων, où il suivait le système astronomique, non de Ptolémée qu'il ne mentionne pas, mais de Posidonius (II, 1, p. 107, Bak.) se plaint de voir accueillie avec tant de faveur, ὥστε κινδυνεύουσι μᾶλλον Ἐπίκουρον καὶ τοὺς ἀπὸ τῆς αἱρέσεως ἀληθῆ λέγειν βούλεσθαι ἢ θεοὺς καὶ πρόνοιαν.

[4] D. L., X, 132.

ses fanatiques, ses idolâtres: tant la mesure est difficile à garder pour l'homme, même pour l'homme qui a pris pour principe et pour règle de sa pensée, la mesure [1]. Le système a sa grandeur, et l'homme qui en est pour ainsi dire le seul représentant n'était pas indigne, par son caractère et par sa vie, ni des hommages de ses contemporains et de ses concitoyens ni du respect de la postérité.

Épicure est un Athénien de race, du dème de Gargette, situé sur la pente septentrionale de l'Hymette, de la tribu Ægéïs, de la famille des Philaïdes à laquelle appartenait Pisistrate et qui était originaire du dème de Mélite [2]. Néoclès

[1] Au XVIII[e] siècle, Voltaire n'a-t-il pas été l'objet d'une sorte d'idolâtrie fanatique? On ne l'a pas sans doute appelé un dieu ; mais, de nos jours mêmes, on en a fait un roi, le roi Voltaire.

[2] La principale source de la biographie d'Épicure est Diogène de Laërte, dont le X[e] livre lui est entièrement et uniquement consacré. M. Usener, qui vient de publier un volume intitulé *Epicurea*, conteste que Diogène soit l'auteur de ce X[e] livre comme de tous les autres précédents : ne scripsit quidem, sed scribendi librariis commisit. Les raisons produites par le savant éditeur m'ont paru bien faibles, et son hypothèse sur la formation de l'ouvrage par agrégation successive de morceaux détachés, bien qu'acceptée par M. H. Weil, est très peu vraisemblable. Quoi qu'il en soit de ce système, que ce n'est pas ici le lieu d'examiner, M. Usener soutient l'authenticité des trois lettres à Hérodote, à Pythoclès, à Ménœcée, que Diogène nous a transmises, et s'il croit qu'Épicure n'est pas lui-même l'auteur du petit formulaire philosophique intitulé Κυρίαι δόξαι, il admet, comme Gassendi, qu'il a été extrait de ses livres authentiques, comme le Manuel d'Epictète a été composé par les soins d'Arrien (Simplic., *Proœm. Comment.*). Mais, poussant à l'extrême les conséquences de son hypothèse, M. Usener, après nous avoir donné un texte critique excellent de ces quatre documents, et un recueil très abondant et très précieux de tous les passages des auteurs anciens, des fragments des Rouleaux d'Herculanum relatifs à Épicure, disloque tout le reste du X[e] livre de Diogène, et le répartit, par parcelles séparées, dans tous les coins de son livre et jusque dans la Préface. Cette disposition en rend ainsi l'usage bien incommode et la pratique bien difficile. De plus, M. Usener ne donne même des lettres authentiques ni version, ni commentaire explicatif. L'index qu'il annonce dans sa préface n'est pas joint à l'ouvrage, en sorte qu'on est toujours obligé de recourir au texte complet et continu de Meibom ou de Cobet, à la traduction latine de Thom. Aldobrandini, et aux savants commentaires de Ménage et de Gassendi.

Sans vouloir entrer dans la discussion de l'hypothèse étrange de M. Usener, je ne puis m'empêcher de faire remarquer que l'auteur des Biographies des Philosophes doit être unique. Au § 130 du l. X, il annonce que la Vie d'Épicure sera l'achèvement et comme le couronnement de tout son ouvrage : τὸν κολοφῶνα, ὡς ἂν εἴποι τις, ἐπιθῶμεν τοῦ παντὸς συγγράμματος. Dans la Vie de Pythagore (l. VIII, § 50), tout le plan est dessiné : « Nous venons, dit-il, de parler de Pythagore ; nous allons parler des plus illustres Pythagoriciens ; après quoi, nous traiterons des

son père fit partie des 2,000 citoyens d'Athènes qui reçurent des lots de terre à Samos en 352, on ne sait à quelle occasion [1]. C'est là probablement qu'il est né au commencement de l'année 341 sous l'archontat de Sosigène, la 3e année de la 109e Olympiade, le 7e [2] ou le 10e [3] jour du mois de Gamélion qui correspondait à Janvier-Février : ce qui permit à Timocrate, transfuge de son École [4] et qui, quoique frère de Métrodore, calomnia outrageusement son maître [5], et même à Hérodote l'un de ses premiers et fidèles disciples, à qui il adresse la lettre où il résume toute sa doctrine [6], de dire dans leurs livres sur la jeunesse d'Épicure qu'il n'était pas un vrai citoyen d'Athènes [7]. Cependant Lucrèce dit positivement que

philosophes qui ne se rattachent à aucune École ; puis, nous aborderons la suite de grands philosophes jusqu'à Épicure, ἕως Ἐπικούρου ». Celui donc qui a écrit la Vie de Pythagore s'était fait un plan, et Épicure y était compris.

On a remarqué, et Ménage (p. 280, ed. Lond.) en avait déjà fait l'observation que la biographie d'Épicure n'est pas complétée par celle des Épicuriens célèbres, pas même des trois sectateurs éminents de la doctrine, Métrodore, Polyænus et Hermarchus, les καθηγεμόνες de l'École (Philodèm., *de Vitiis*, IX ; Vol. Herc., III), c. 12. συμφώνως τοῖς καθηγεμόσιν), comme il arrive pour les Platoniciens, les Péripatéticiens, les Stoïciens. Ménage ne trouve d'autre raison à cette exception, si ce n'est que dans la vie du maître, Diogène n'a pas donné la liste complète et à part des disciples ; il y en a une autre et décisive : c'est l'absorption des disciples dans la personne du maître. Sénèque leur reproche, non sans raison, que leur École est sous l'empire d'un roi absolu, qui ne souffre pas d'autre autorité que la sienne. Epicuri sunt, dit Lactance, omnia quæ delirat Lucretius. L'Homodoxie, ἡ ὁμοδοξία (Numen., Euseb., *Præp Ev.*, XIV, 5), c'est-à-dire, au fond, l'orthodoxie était si sévèrement observée que s'en écarter était commettre une violation de la loi, παρανόμημα, mieux que cela, un sacrilège, μᾶλλον δὲ ἀσέβημα. Dans ces conditions, on conçoit qu'il y ait bien peu de choses à dire de ces disciples et que l'auteur du Xe l. de Diogène les ait passés sous silence.

[1] Strabon (XIV, 1, 18) fait précéder immédiatement la mention de cette colonie, envoyée peut-être pour réparer les pertes qu'avait fait subir à la population le siège fait contre elle par les habitants de Chio, de Rhodes et de Byzance en 358. Ol. 105, 3 (Diod., *Sic.*, XVI, 24), du fait de la répression du soulèvement de Samos par Périclès, en 441. On ne voit pas quelle relation il peut avoir vue entre ces deux événements séparés par un intervalle de plus de 100 ans et qu'il se borne à distinguer par les mots πρότερον... ὕστερον δέ.

[2] D'après Apollodore, D. L., X, 14.

[3] D'après son testament, D. L., X, 18.

[4] D. L., X, 6. τῆς σχολῆς ἐκφοιτήσας.

[5] Alciphr., II, 2, 10. διακωμῳδεῖ σὲ Τιμοκράτης. C'est Léontius qui écrit.

[6] D. L., X, 35. ἐπιτομὴν τῆς ὅλης πραγματείας.

[7] D. L., X. μὴ εἶναί τε γνησίως ἀστόν. Timon (D. L., X, 2) le fait naître aussi

c'est Athènes qui l'a vu naître, et que ce n'est pas le moindre titre de la gloire de cette ville illustre que d'avoir donné le jour à un si grand homme [1]. On le cite souvent comme un Athénien [2], et pour admettre qu'il est né à Samos, il faut supposer que la naissance à l'étranger d'un fils de cléruque ne lui faisait pas perdre le droit d'être inscrit sur les registres de l'état civil de son dème et de sa tribu. Quoi qu'il en soit du véritable lieu de sa naissance, c'est à Samos d'abord, où Diogène et Cicéron disent qu'il entendit le platonicien Pamphile, puis à Téos qu'il passa les premières années de sa vie avec ses parents [3].

L'émigration ne semble pas avoir réussi à la famille d'Épicure. L'exploitation du petit fonds de terre qu'il avait reçu à Samos comme cléruque étant insuffisante pour le faire vivre et élever ses quatre enfants, Épicure, Néoclès, Chérédème, Aristobulus [4], le père, afin de gagner un peu d'argent, fut obligé d'ouvrir une petite école de grammaire [5] où son fils aîné, Épicure, l'aidait à apprendre à lire aux petits enfants; ce qui explique qu'on en fit aussi un maître d'école [6] et que Timon l'appela le fils du maître d'école [7]. Sa mère Chérestrata l'emmenait avec elle dans les pauvres maisons faire sa partie, comme enfant de chœur, dans la récitation des formules lustrales [8]. A l'âge de 14 ans, comme il le dit lui-même

à Samos, Ὕστατος αὖ φυσικῶν καὶ κύντατος ἐκ Σάμου ἐλθών. Conf Porphyr., *de Math.*, I. « Ex hac (Samo) prodierunt... Pythagoras... et Epicurus.

[1] Lucr., VI, 2. Præclaro nomine Athenæ Quum genuere virum tali cum corde.

[2] D. L., X, 1. Ἀθηναῖος. Conf. Suid., v. Cicéron (*ad Famil.*, XV, 16) et Stace (*Sylv.*, I, 15. *Ep.*, 16) l'appellent Gargettius, Gargetticus.

[3] D. L., X, 14. Cic., *de Nat. D.*, I, 26. Suid., V. πρῶτον μὲν ἐν Σάμῳ διατρίψαι σὺν τοῖς γονεῦσιν. Strab., XIV, 1, 18. τραφῆναι φασὶν ἐνθάδε (à Samos) καὶ ἐν Τέῳ καὶ ἐφηβεῦσαι Ἀθήνησι.

[4] Suidas ajoute ἢ Ἀριστόδημος.

[5] D. L., X, 4. σὺν τῷ πατρὶ γράμματα διδάσκειν λυπροῦ τινος μισθαρίου. Cic., *de Nat. D.*, I. Ibi (à Samos) enim adolescens habitabat cum patre et fratribus, quod in eam pater ejus Neocles agripeta venerat : sed quum agellus eum non satis aleret, ut opinor, ludi magister fuit.

[6] D. L., X, 2. γραμματοδιδάσκαλον.

[7] Id., 3. γραμματοδιδασκαλίδης.

[8] Id., 4.

dans un fragment conservé d'une lettre perdue [1], de 12 ans comme le prétend Ariston [2], il sentit s'éveiller en lui le goût des études philosophiques et la curiosité scientifique, provoqués, dit-on, par l'insuffisance des explications que lui donnaient ses professeurs de littérature et de grammaire sur la nature et l'origine du chaos dans Hésiode [3].

Dans l'année 323, à l'âge de 18 ans, il se rendit, pour continuer ses études, à Athènes, qu'avait déjà quittée Aristote pour se réfugier à Chalcis, mais où enseignait toujours à l'Académie Xénocrate qu'il pût y entendre [4] qu'il entendit même, au dire de Démétrius [5], et qu'on ne comprendrait guère qu'il n'ait pas voulu entendre. C'est là qu'il se lia avec le poète comique Ménandre, qui était de son âge [6].

A la fin de l'année 322, après un séjour à Athènes de moins de deux ans, les colons athéniens ayant été chassés de Samos par Perdiccas, il se rendit à Colophon où avaient dû se réfugier ses parents proscrits et ruinés [7]. C'est là, non pas à Colophon même, mais dans les villes voisines, à Mytilène d'abord et à Lampsaque [8] ensuite où il séjourna quelque temps, dit Apollodore, qu'il commença à l'âge de 32 ans, vers l'année 310, à professer la philosophie, c'est-à-dire sans doute à exposer ses idées philosophiques personnelles [9].

[1] D. L., X, 2.

[2] Mentionnée par Philodème (Vol. Herc., 2, III, 168). D. L., X, 14, auquel, par une conjecture hardie, Usener substitue le nom de Antigone (de Caryste, sans doute) Athen., II, 44, e; XII, 547, d).

[3] D. L., X, 2 Sext. Emp., *adv. Phys.*, l. II. Gass., p. 175.

[4] Cic., *D. Nat. D.*, I, 26. Xenocratem audire potuit.

[5] D. L., X, 13.

[6] D. L., X, 1. Strab., XIV, 1, 18. Le comique lui consacra l'épigramme suivante, où il le rapproche de Thémistocle :

Χαῖρε Νεοκλείδα δίδυμον γένος· ὧν ὁ μὲν ὑμῶν
Πατρίδα δουλοσύνας ῥυσαθ', ὁ δ'ἀφροσύνας.

(Anthol., l. III.)

[7] D. L., X, 1.

[8] Diod. Sic., XLIII, 8. C'est dans ce voyage à Lampsaque qu'il essuya un naufrage où il faillit périr. Plut., *N. poss. suav. viv. Sec. Ep.*, 6.

[9] D. L., X, 14. ἀφηγήσασθαι δὲ τῆς σχολῆς ἔτων ὄντα δύο πρὸς τοῖς τριάκοντα. Id., 15. ἐν Μυτιλήνῃ καὶ Λαμψάκῳ συστήσασθαι σχολήν. Id., X, 2.

Cet enseignement qui avait déjà réuni des disciples et tout d'abord ses trois frères [1] et son esclave Mus, puis, Métrodore, Polyænus, Léontius et Thémista, sa femme, Colotès de Lampsaque, Hermarchus de Mytilène, et qui lui avait attiré la faveur des principaux personnages de Lampsaque, par exemple, Idoménée et Léontius, dura à peu près cinq ans [2], dont une année à Mytilène, et quatre années à Lampsaque [3].

C'est en 306, sous l'archontat d'Anaxicratès, qu'Épicure, âgé de 36 à 37 ans, revint à Athènes où, après avoir quelque temps suivi en commun les cours des maîtres en possession du public [4], il se décida à ouvrir une École qui lui fut propre et qui prit son nom [5]: ses premiers disciples furent les amis qu'il s'était déjà faits à Lampsaque, et qui l'avaient accompagné à Athènes, sauf Polyænus qui ne le rejoignit qu'un peu plus tard. Pour installer son École, il fit choix d'un jardin situé dans l'intérieur de la ville et qu'il acheta au prix de 80 mines [6], à peu près 7,200 francs. De là le nom qui est souvent donné aux Épicuriens et par exemple par Sextus Empiricus, οἱ ἀπὸ τῶν κήπων, car en grec comme en latin on employait souvent le nom au pluriel, et quelquefois au diminutif. Horti. Hortuli [7]. Pline prétend qu'Épicure fut le premier à établir son École dans un jardin de la ville [8], et

[1] D. L., X, 3. συνεφιλοσόφουν δ'αὐτῷ προτρεψαμένῳ καὶ οἱ ἀδελφοὶ τρεῖς ὄντες.

[2] Strab., l. XIII, p. 589. « On peut le considérer comme un citoyen de Lampsaque, où il résida et où il se fit des amis parmi les grands personnages de la ville. »

[3] Suid. V.

[4] D. L., X, 2. κατ'ἐπιμιξίαν τοῖς ἄλλοις φιλοσοφεῖν. Gassendi traduit : In congressa cum ceteris est philosophatus. Je crois que cela signifie qu'il *se méla* à la foule des auditeurs qui assistait aux leçons des autres philosophes.

[5] D. L., X, 2. ἰδίᾳ ἀποφαίνεσθαι τὴν ἀπ'αὐτοῦ κληθεῖσαν αἵρεσιν.

[6] C'est sous ce nom que Épicure lui-même, dans son testament, désigne l'École : τὸν κῆπον, D. L., X, 17. D. L., X, 10. ἐν τῷ κήπῳ. Suid., ἐν ἰδίῳ κήπῳ.

[7] Athen., XIII, 588, b. ἐν τοῖς κήποις. Petron., *Epigr.* dans l'heureuse et spirituelle restitution de Gassendi :

Ipse pater veri doctis Epicurus in Hortis
Jussit... Juvenal. XIV, 19. Parvis suffecit in hortis.

Senec., *Ep.*, 21, 10. Quum adieris ejus hortulos.

Cic., *de Orat.*, III, 17. In hortulis quiescet suis.

[8] Plin., *H. Nat.*, XIX, c. 19, p. 185. Panck. Primus hoc instituit Athenis otii (ou

à se procurer ainsi réunis les agréments de la vie d'une grande cité et les charmes de la campagne [1]. Senèque nous apprend que l'entrée de l'École était annoncée par l'inscription suivante : « Hospes, hic bene manebis; hic summum bonum voluptas est [2]. » Ces jardins furent dans la suite menacés d'être détruits par la passion de bâtir de C. Memmius qui avait obtenu de l'Aréopage un décret qui l'autorisait à construire sur ces mêmes terrains ou des terrains qui en dépendaient. L'épicurien Patron, successeur dans le scholarchat de Phèdre, usa de son crédit auprès de Cicéron, pour obtenir de Memmius qu'il renonçat à s'emparer de ce domaine situé à Mélite qui tombait déjà en ruine, Epicuri *parietinarum*, en invoquant à l'appui de sa réclamation : honorem, officium, testamentorum jus, Epicuri auctoritatem, sedem, domicilium, vestigia summorum hominum, qu'il avait, disait-il, en qualité de successeur d'Épicure le devoir sacré de garder et de défendre [3]. Il faut croire que ces ruines furent réparées, ou que le mot dans la bouche de Cicéron n'était qu'une figure oratoire, si la conjecture de Gassendi est fondée. Il suppose en effet, non sans apparence de raison, que l'emplacement, τὸ χωρίον, qu'on montra deux siècles après Cicéron à Pausanias sous la désignation de οἱ Κῆποι, pourrait bien être les Jardins d'Épicure dont l'École était à ce moment là même (174 ap. J.-Ch.), très florissante. Or on y voyait une statue de Vénus, digne d'admiration au milieu même des œuvres les plus célèbres d'Athènes, œuvre d'Alcamène, élève de Phidias

Hortorum) *magister* (agrorum villarumque delicias nomine Hostorum in ipsa urbe possidere) : usque ad eum mos non fuerat in oppidis habitari.

[1] De là l'épithète que lui donne l'épigramme de Phanias (Anthol. Pal., VI, 307, 6). Ἐπικούρου κηπολόγου, et le surnom d'un des scholarques, Apollodore, appelé κηποτύραννος.

[2] Sen., *Ep.*, 21, 10... et inscriptum notaveris.

[3] Cic., *ad Attic*, V, 11 ; V, 19 ; XII, 23 ; *ad Famil.*, XIII, 1. C'est par une heureuse et ingénieuse restitution de Gassendi qu'on lit aujourd'hui (*ad Attic.*, V, 19) : Quæ de parietinis in Melite laboravi, au lieu du texte ancien incompréhensible : Quæ de Tarentinis in militia laboravi. Il est probable que Cicéron exagère l'état du domaine d'Epicure pour faciliter à son ami la renonciation à son projet, en lui montrant qu'il renonçait à bien peu de chose.

et près de là un Temple de Vénus, orné d'une statue de Vénus Uranie [1].

C'est là qu'Épicure passa sa vie tout entière depuis son retour à Athènes qu'il ne quitta que deux ou trois fois pour faire de courtes visites à ses amis d'Ionie [2] : elle s'écoula dans le célibat et fut consacrée absolument à la science et à l'amitié. Outre ses frères qu'il sut passionner pour la philosophie [3] et pour sa personne, ses amis Métrodore, Polyænus, Aristoboulos étaient sa joie et son orgueil : il les soigna dans leurs maladies et pleura leur mort [4], car il eut la douleur de perdre ses frères qui succombèrent à de graves et cruelles souffrances. C'est là que vivaient avec lui tous ses adeptes [5], qu'on appelait ses enfants [6], non pas qu'ils missent tout en commun, comme les Pythagoriciens : car il trouvait que cette communauté obligatoire était plutôt une marque de défiance que de confiance envers ses amis [7]. Chacun contribuait volontairement et libéralement de sa fortune et de ses ressources propres aux frais de la vie commune et aux dépenses de l'École [8]. Mais pendant le siège d'Athènes par Démétrius en 294 et la terrible famine qui décima la cité, Épicure, quoi qu'il ne fut pas riche, fit vivre ses amis et partagea avec eux son maigre festin de fèves [9]. Il ne s'était pas marié : on l'accusait d'avoir eu des enfants d'une Hétaire de Cyzique, qui aurait été en même temps la maîtresse de

[1] Pausan., I, c XIX. ἐς δὲ τὸ χωρίον ὃ Κήπους ὀνομάζουσι καὶ τῆς Ἀφροδίτης τὸν ναὸν... τὸ δὲ ἄγαλμα τῆς Ἀφροδίτης ἐν τοῖς Κήποις ἔργον ἐστὶ Ἀλκαμένους καὶ τῶν Ἀθήνησιν ἐν λόγοις θέας ἄξιον.

[2] D. L., X, 10. αὐτόθι καταβιῶναι δὶς ἢ τρὶς τοὺς περὶ τὴν Ἰωνίαν τόπους πρὸς τοὺς φίλους διαδραμόντα.

[3] συνενθουσιώντων, dit Plutarque (*de Frat. amor.*).

[4] Plut., *N. poss. suav. viv. Sec. Ep.*, 22. ἐκθάρσημα καὶ γῆθος ἦσαν· ὧν τοὺς πλείστους θεραπεύων νοσοῦντας ἢ καταθρηνῶν ἀποθνήσκοντας διετέλεσε.

[5] D. L., X, 14. συνεβίουν αὐτῷ ἐν τῷ Κήπῳ.

[6] Sext. Emp., *Math.*, IX, 64 ; VI, 19. Ἐπικούρειοι παῖδες.

[7] συντάξεις. Conf. Gomperz, Hermès, t. V, p. 392. D. L., X, 20. ἡμῖν χρείαν ἐν τοῖς ἰδίοις παρεσχημένοι. Id., X, 14. Plut., *Col.*, 18.

[8] D. L., X, 11. κοινὰ τὰ φίλων... ἀπιστούντων γὰρ εἶναι τὸ τοιοῦτον· εἰ δ' ἀπίστων, οὐδὲ φίλων.

[9] Plut., *Demetr.*, 34.

Polyænus, et pour mettre le comble à la calomnie on prétendait que sa mère en était heureuse [1]. Sa santé comme celle de ses frères avait toujours été délicate [2]; pendant sa jeunesse, d'après Timocrate [3], que s'empresse de répéter Suidas, il fut plusieurs années incapable de quitter sa chaise ou son lit; ses yeux très faibles ne pouvaient supporter ni la lumière du soleil ni l'éclat du feu; il était affligé d'une dyssenterie sanguine, et une sensibilité extrême des tissus lui rendait intolérable le poids même de ses vêtements [4]. Il devint hydropique, ce qui ne l'empêchait pas d'inviter à sa table ses amis et de lever son verre avec eux [5]; enfin il fut atteint de coliques intestinales affreuses et d'une rétention d'urine, causée par la pierre [6]; croyant son dernier jour arrivé, il écrivit à plusieurs de ses amis des lettres conçues en termes peu différents : « Au moment où j'écris ces lignes, dit-il dans une lettre dont on n'a pas conservé l'adresse, il y a sept jours que je souffre d'une rétention d'urine qui ne m'a pas laissé un moment de répit, et les douleurs sont telles que je sens qu'elles m'apportent mon dernier jour. S'il m'arrive malheur, prends bien soin des enfants de Métrodore [7]. » Sa dernière maladie dura 14 jours, plus longtemps qu'il ne le croyait [8].

[1] Plut., *N. poss. suav. vit. sec. Ep.*, 16. καὶ κοινῇ μετὰ τοῦ Πολυαίνου παιδοποιούμενον ἐκ τῆς Κυζικηνῆς ἑταίρας.

[2] Métrodore avait écrit un livre : περὶ τῆς Ἐπικούρου ἀῤῥωστίας. D. L., X, 24.

[3] D. L., X, 7. τό τε σῶμα ἐλεεινῶς διακεῖσθαι, ὡς πολλῶν ἐτῶν μὴ δύνασθαι ἀπὸ τοῦ φορείου (Suidas dira κλίνης) διαναστῆναι. Suid., v. Sen., *Ep.*, 66. Malæ valetudinis et dolorum gravissimorum professionem.

[4] Suid. V.

[5] D. L., X, 15. λίθῳ τῶν οὔρων ἐπισχεθέντων.

[6] Plut., *N. poss. suav. viv. sec. Ep.*, 16. νόσῳ νοσῶν ἀσκίτῃ τινὰς ἑστιάσεις φίλων συνῆγε καὶ οὐκ ἐφθόνει τῆς προσαγωγῆς τοῦ ὑγροῦ τῷ ὕδρωπι.

[7] Philod., Vol. Herc., I, 128. La lettre adressée à Hermarchus, d'après Cicéron, *de Fin.*, II, 30, à Idomenée, d'après Diogène, X, 22, est conçue en ces termes : « C'est le dernier jour, et en même temps le jour le plus heureux de ma vie, que je vous (ὑμῖν) écris ces lignes : J'éprouve en ce moment même des difficultés d'uriner et des douleurs d'entrailles si cruelles que rien ne saurait ajouter à leur intensité. Mais ces souffrances sont compensées par la joie qu'éprouve mon âme au souvenir de nos entretiens philosophiques. Quant à toi (σὺ δέ), conformément aux sentiments dévoués que tu as témoignés dès ton enfance pour moi et pour la philosophie, prends bien soin des enfants de Métrodore. »

[8] D. L., X, 15. ἡμέρας νοσήσαντα τεσσαρεσκαίδεκα.

et sa mort arriva sous l'archontat de Pytharatus, la 2e année de la 127e Olympiade, c'est-à-dire l'an 270 avant J.-Ch. Épicure avait alors 72 ans [1]. Le dernier moment arrivant, il se fit donner un bain d'eau chaude dans une baignoire de bronze, sans doute, comme Socrate, pour éviter aux femmes de rendre à son cadavre ce triste et dernier soin ; il demanda une coupe de vin pur, recommanda à ses disciples de ne point oublier ses leçons et ses doctrines, et, après l'avoir bue, il mourut [2]. Athènes éleva en son honneur des statues de bronze [3]. Il avait légué sa maison et ses jardins de Mélité et toutes leurs dépendances à Hermarchus et à tous ceux qui devaient lui succéder pour y professer sa propre philosophie, τοῖς φιλοσοφοῦσιν ἀπὸ ἡμῶν [4].

Le testament [5] qui contenait ces dispositions et assurait la durée de l'École, semblable aux testaments des scholarques péripatéticiens, était rédigé dans les termes suivants [6] : « Par ces présentes [7] je donne tous mes biens [8] à Amynomachus, fils de Philocratès, du dème de Baté, et à Timocratès, fils de Démétrius, du dème de Potamos [9], conformément à la donation déjà faite en leur faveur à tous deux et transcrite au Mètròon [10], à condition qu'ils mettront le jardin et ses dépendances à la disposition d'Hermarchus, fils d'Agémar-

[1] D. L., X, 15.
[2] D. L., X, 16, d'après Hermippe.
[3] D. L., X, 9.
[4] D. L., X, 17.
[5] Cicéron l'a analysé et résumé, *de Fin.*, II, 31.
[6] Conf. Bruns, *Die Testamente d. Griech. Philosophen, Zeitschr. d. Savigny-Stiftung*. Roem. Abth., I, 46. Dareste, les *Testaments des Philos. grecs*, Annuaire de l'Assoc. d. Etud. grecq., t. XVII, p. 18.
[7] D. L., X, 17. κατὰ τάδε. Gassendi traduit *ea conditione*, et M. Dareste le suit. Je ne crois pas que ce soit le sens ; la formule de la condition est ἐφ'ᾧ.
[8] Il paraît qu'Épicure, s'il n'était pas dans l'opulence, comme le dit Suidas, (v. Επ.) οὐκ ὢν ἐν πολυτελείᾳ, était devenu fort à l'aise. M. Dareste remarque que c'est le premier exemple d'une donation universelle.
[9] Qu'il ne faut pas confondre avec le frère de Métrodore, fils d'Athénæus ou de Timocrate et de Sandé D. L., X, 22. Gomperz lit Kassandra.
[10] Le testament ne fait donc que confirmer une donation entre vifs antérieure. On ne connaît rien de ces légataires universels.

chus, de Mytilène, et de ceux qui se sont associés à lui pour se livrer à la philosophie, et des successeurs (διάδοχοι) auxquels Hermarchus laissera l'École, afin qu'ils vivent en philosophes [1].

Je recommande à tous ceux qui ont adopté notre philosophie, τοῖς φιλοσοφοῦσιν ἀπὸ ἡμῶν, d'aider de toutes leurs forces Amynomachus et Timocratès à conserver l'École du jardin, et à leurs héritiers de prendre toutes les mesures les plus sûres possibles pour conserver le jardin, comme devront le faire tous ceux auxquels nos disciples le transmettront.

La maison de Mélité sera mise par Amynomachus et Timocratès à la disposition d'Hermarchus pour qu'il l'habite toute sa vie, lui et ceux qui se livreront à la science philosophique avec lui.

Les revenus des donations faites par nous à Amynomachus et à Timocratès seront partagés dans la mesure du possible avec Hermarchus, et ils veilleront tous à ce que les offrandes mortuaires soient faites à mon père, à ma mère, à mes frères et à nous-même, chaque année le premier dixième jour de Gamélion, où l'on célèbre habituellement le jour de ma naissance [2], et à ce qu'aient lieu chaque mois, le 20e jour de la lune [3], suivant l'ordre prescrit, les réunions

[1] ἐνδιατρίβειν κατὰ φιλοσοφίαν.

[2] D. L., X, 18. εἰς τὴν εἰθισμένην ἄγεσθαι. Pourquoi avait-on pris pris cette habitude, puisqu'Épicure était né le 7? Il y avait peut-être un autre anniversaire de famille qu'on voulait faire coïncider avec celui de sa naissance.

[3] Appelées pour cette raison (D. L., 18), εἰκάδες, d'où le nom d'εἰκαδιστής donné aux Épicuriens. Athen., VII, 53, 298, b. Plin., *H. Nat.*, XXX, 2 (360 ans après la mort d'Épicure) : « Natali ejus vicesima luna sacrificant, feriasque omni mense custodiunt quas Icadas vocant. « Ce sont ces prescriptions, qui lui paraissent peu dignes d'un sage, qui font dire à Cicéron (*de Fin.*, II, 31) que ce testament est : « Hominis belli et humani, sapientis vero nullo modo »... Quæro... quid sit quod... tam accurate tamque diligenter caveat et sanciat .. ut... heredes sui... dent quod satis sit ad diem agendum natatem suum quotannis mense gamelione itemque omnibus mensibus vicesimo die dent ad eorum epulas qui una secum philosophati sint, ut et sui et Metrodori memoria colatur. » Je ne vois là rien qui soit en contradiction avec la doctrine épicurienne de la mortalité de l'âme. Épicure, en instituant ces repas qui réunissaient tous les membres de l'Institut à des époques fixes et périodiques, obéissait à la tradition grecque d'une part et à un instinct de conservation qui avait inspiré les mêmes usages à toutes les autres Écoles. On connait les repas

de tous ceux qui ont adopté et pratiquent notre philosophie, instituées en souvenir de nous et de Métrodore.

Ils célèbreront, comme nous-même, en commun le jour natal de mes frères, dans le mois Poséidon, et celui de Polyænus, au mois Métageitnion.

Qu'en outre Amynomachus et Timocratès veillent sur Épicure, le fils de Métrodore, et sur le fils de Polyænus qui étudient la philosophie et vivent avec Hermarchus : qu'ils veillent aussi sur la fille de Métrodore, et si elle se conduit bien, si elle s'est montrée docile aux conseils d'Hermarchus, qu'ils la marient, lorsqu'elle sera en âge, au mari qu'aura choisi Hermarchus parmi nos philosophes.

Pour l'éducation de ces jeunes gens, qu'Amynomachus et Timocratès prennent sur nos revenus ce qui leur aura paru convenable d'employer chaque année pour cet objet, et qu'ils s'entendent pour cela avec Hermarchus.

Qu'ils s'adjoignent Hermarchus pour régler souverainement l'emploi de nos revenus, afin que l'homme qui a vieilli avec nous dans la philosophie et que je laisse comme chef de nos compagnons d'études participe à toutes les mesures à prendre.

Quant à la dot de la jeune fille, lorsqu'elle sera en âge de se marier, qu'Amynomachus et Timocratès contribuent à la faire, en prélevant, après avis d'Hermarchus, sur les revenus, ce qui sera possible.

Qu'ils veillent aussi sur Nicanor, comme nous l'avons fait nous-même, afin que tous ceux de nos philosophes qui nous ont aidé de leur fortune propre [1], qui m'ont témoigné un

politiques réglés par les lois, Athen., V, 185. τῶν δὲ δείπνων προνοοῦντες οἱ νομοθέται τά τε, φυλετικὰ δεῖπνα καὶ τὰ δημοτικὰ. προσέταξαν ἔτι δὲ τοὺς θιάσους καὶ τὰ φρατικὰ καὶ πάλιν ὀργεωνικά; puis les repas communs, σύνοδοι, des Diogénistes, des Antipatristes, des Panætiastes. C'était un moyen de maintenir les relations personnelles des membres et en même temps l'unité de doctrine. Quoi d'étonnant qu'Épicure, comme Théophraste (Athen., V, 186), y ait pourvu par des prescriptions testamentaires et des legs particuliers.

[1] D. L.,, X 20. ἡμῖν χρείαν ἐν τοῖς ἰδίοις παρεσχημένοι.

dévouement absolu et ont pris la résolution de vieillir avec nous dans la philosophie[1], ne manquent jamais du nécessaire, autant qu'il dépendra de nos ressources.

Qu'on donne à Hermarchus tous *les livres*[2] que nous possédons[3].

Si quelqu'un des accidents auxquels est sujette l'humanité enlève Hermarchus avant que les enfants de Métrodore soient arrivés à leur majorité, qu'Amynomachus et Timocratès leur fournissent, s'ils se conduisent bien, tout le nécessaire, dans la mesure du possible, en le prélevant sur les revenus que nous laissons.

Qu'ils veillent à l'exécution de ces dispositions et de toutes celles que nous avons prescrites, afin que chacune ait son effet, dans la mesure du possible.

De mes esclaves, j'affranchis Mus, Nicias et Lycon; je donne également la liberté à Phædrion. »

La lecture de cette pièce, écrite avec la simplicité qui caractérise tous les documents de la même nature chez les Grecs, inspirera sans doute, mais sans la réserve qu'il y a mise, le sentiment qu'exprime Cicéron : elle n'est nullement indigne d'un philosophe, même d'un philosophe qui, sans croire à l'immortalité de l'âme, peut désirer que son nom ne soit point oublié ni de ses amis ni de ses adeptes ; elle atteste la prévoyance et la prudence d'un chef d'École qui cherche à

[1] Nicanor n'est connu que par ces traits.

[2] Les livres qu'il possède, ou ceux dont il est l'auteur? J'incline à croire que les mots τὰ βιβλία τὰ ὑπάρχοντα ἡμῖν πάντα comprennent ces deux catégories. Malgré le dédain d'Épicure pour tous les philosophes antérieurs, l'École avait certainement une bibliothèque et une bibliothèque philosophique.

[3] Suidas (v. Ἐπ. et v. ἧττων) prétend, d'après Ælien, qu'il avait prescrit dans son testament, outre les dispositions qu'on vient de lire, « qu'on fit fabriquer des tables de pierre afin de lui offrir sur son tombeau des repas funéraires ». Le testament, comme on l'a vu, est muet sur ce sujet. Les mots de Plutarque (*de Occult. vivendo*, 3), αἱ κοιναὶ τράπεζαι, s'appliquent aux εἰκάδες. Si le renseignement d'Ælien est exact, ce dont il est permis de douter, la disposition qu'il mentionne a dû être contenue dans une des lettres qu'il a écrites à son lit de mort (D. L., X, 22 ; Philodem., V ; *Vol. Herc.*, I, 128), et qu'ont commentées Gomperz et Spengel, Hermès, t. V, 391.

assurer la durée d'un établissement qu'il a fondé et la perpétuité d'une doctrine qu'il a découverte; elle révèle la bonté et la tendresse d'un homme, hominis belli atque humani.

La polémique des Écoles rivales ne resta pas sur le terrain de la science et de la philosophie : les attaques devinrent personnelles, et, bien que postérieurement à Épicure, les Stoïciens essayèrent de compromettre la doctrine en déshonorant son auteur et en flétrissant son caractère et particulièrement ses mœurs[1]. Ils l'accusèrent de flatterie servile envers les puissants, d'orgueil et de déloyauté pour s'être attribué l'invention de doctrines qu'il avait dérobées et pillées à Démocrite et à Aristippe, d'immoralité pour avoir souillé un de ses frères, avoir entretenu une correspondance des plus obscènes[2] avec des courtisanes et particulièrement avec Léontium, dont il aurait partagé les faveurs avec Métrodore; pour avoir fait de son École une sorte de vaste lupanar où l'on se livrait à toutes les débauches de la table et de l'amour; pour dépenser à ses repas de chaque jour une mine (près de 100 fr.); pour avoir enfin pratiqué sa maxime ignoble qu'il n'y a d'autres plaisirs que ceux du ventre[3]. Il est difficile d'ajouter quelque crédit à ce torrent d'injures; sa santé délicate n'aurait pas résisté à de pareils excès, contre lesquels protestent d'ailleurs des témoignages authentiques, aussi bien que l'interprétation loyale de sa doctrine du plaisir.

Ce professeur de volupté, magister voluptatis, comme l'appelle Sénèque, dans une lettre à Polyænus, se vante d'avoir été plus sobre que Métrodore qui dépense en un jour pour sa

[1] On lit dans un rouleau d'Herculanum (Gomp., *Zeitschr.*, 1886, p. 694. Usen., p. 149) : « Polyænus était de caractère, de sentiments, de rapports si aimables envers tout le monde, qu'il se fit des amis des philosophes des autres sectes et de ceux du Pœcile, sur lesquels Épicure lui écrivit sous l'Archontat de Philippe et .. ». Cet archontat tombe, Ol. 122, l'an 292 av. J.-Ch. La date d'une autre lettre sur le même sujet a disparu du rouleau brisé.

[2] C'est Diotime le stoïcien qui fit circuler sous son nom ce recueil de 50 lettres.

[3] D. L., X, 4, 5, 6, 7, 8.

nourriture un as tout entier, tandis que lui, Épicure, est arrivé à n'en dépenser qu'une partie [1]. Mon pauvre corps, dit-il, est saturé de plaisir, quand j'ai du pain et de l'eau. [2] Envoie-moi du fromage de Cythnos, afin que je puisse, quand je le voudrai, me livrer à un grand régal.

Le régime alimentaire de l'École était, d'après Dioclès, des plus simples et des plus sobres [3]. Un cotyle d'un petit vin leur suffisait: le plus habituellement ils se contentaient d'eau pure pour leur boisson [4], le pain sec et l'eau pure donnant à celui qui a faim et soif, un plaisir aussi délicieux que les mets les plus recherchés. Il faut bien peu de choses pour réaliser le plaisir qui est la fin de la vie; car il consiste uniquement dans l'absence de la douleur. Quant au commerce des femmes, loin de s'y abandonner et d'en favoriser l'abus, Épicure prétend qu'il n'est ni nécessaire ni utile à la santé, ce que le médecin Galien trouve excessif et faux au point de vue hygiénique [5]. La tempérance comme la sobriété sont un grand bien [6]. Atteint d'hydropisie il rassemblait encore ses amis à sa table et, quoi qu'il en dût souffrir, ne refusait pas de lever son verre avec eux [7]. Pendant ses crises, et elles étaient fréquentes et intenses, ce n'était pas, comme tous les malades, de ses douleurs qu'il s'entretenait avec ses amis, mais des questions principales de la philosophie, et il relevait ce fait psychologique singulier, qu'au milieu même des souffrances de la chair, l'âme, qui les ressent, peut garder la sérénité et goûter son plaisir et son bien propres [8]. Sans demander de

[1] Senec., *Ep.*, 18, 9. Gloriatur non toto asse pasci, Metrodorum, qui nondum tantum profecerit, toto.

[2] Stob., *Floril.*, XVIII, 34. D. L., X, 11. Conf. Sen., *Ep.*, 21. Te polenta excipiet et aquam quoque large ministrabit.

[3] D. L., X, 11. εὐτελέστατα καὶ λιτότατα.

[4] Id., id. κοτύλη... οἰνιδίου ἠρκοῦντο· τὸ δὲ πᾶν ὕδωρ ἦν αὐτοῖς ποτόν.

[5] Gal., t. I, p. 371, et t. V, p. 911. οὐδεμία χρῆσις ὑγιεινή. Id., t. XVII.

[6] D. L., X, 130.

[7] Plut., *N. poss. suav. viv. Sec. Ep.*, 16. νόσῳ νοσῶν ἀσκίτῃ.

[8] Il trouvait même je ne sais quelle douceur particulière jusque dans les larmes que lui faisait verser le souvenir des dernières paroles de son frère. Plut., *N. poss. suav. viv. sec. Ep.*, 16. τῶν ἐσχάτων λόγων μεμνημένος· ἐτήκετο τῇ μετὰ δακρύων ἰδιοτρόπῳ ἡδονῇ. *Id.*, 28. ἡδὺ ἡ φίλου μνήμη τεθνηκότος

remèdes aux médecins, il trouvait que, même dans l'état de maladie, la vie peut encore être belle et bonne, ὁ βίος ἤγετο εὖ καὶ καλῶς, et c'est le stoïcien peu suspect, Marc-Aurèle, qui nous conserve et nous rapporte cette pensée [1], qui n'est pas sans doute celle de Pascal, mais qui est plus vraie, plus humaine sinon plus profonde. Il a des mots et des préceptes tout stoïciens : c'est surtout, dit-il [2], quand tu te trouves mêlé à la foule qu'il faut te retirer en toi-même, in te ipse secede. Comme les Stoïciens, Épicure nous prescrit de choisir un honnête homme que nous ayons toujours sous les yeux, et sous les yeux duquel, pour ainsi dire, nous accomplissions tous les actes de notre vie, un gardien et un directeur [3], « aliquis vir bonus nobis diligendus est ac semper ante oculos habendus, ut sic tanquam illo spectante vivamus... Epicurus præcepit. Custodem nobis et pædagogum dedit. » Qui ne croirait entendre Épictète ?

Diogène de Laërte prétend que toutes les calomnies contre les mœurs et le caractère d'Épicure sont l'œuvre d'insensés. Il appelle en témoignage pour défendre sa mémoire la reconnaissance et le respect des Athéniens qui lui élevèrent des statues, le nombre immense de ses amis qui auraient pu peupler des villes entières ; l'attachement inviolable qu'ils lui gardèrent tous ; son affection tendre envers ses parents et ses frères, sa douceur envers ses esclaves ; sa libéralité envers ses amis ; son souvenir religieux des parents et des amis que la mort lui avait enlevés ; sa piété envers les dieux [4], et surtout son amour des hommes, φιλανθρωπία [5].

Il est certain que si Épicure, surtout après sa mort, a été odieusement calomnié et diffamé, il a été passionnément

[1] M. Aur., IX, 41.
[2] Senec., *Ep.*, 25, 6.
[3] Sen., *Ep.*, 11, 8.
[4] D. L., X, 10. τῆς πρὸς θεοὺς ὁσιότητος.
[5] Ne repousse pas la prière de l'ennemi qui implore ton assistance, mais prends tes précautions ; car il ne diffère guère d'un chien. Maxim. Monach., 66, Usener, p. 164.

aimé. Ses disciples portaient sur eux et avaient partout, jusque dans leur chambre à coucher, son image, qu'ils faisaient graver sur leurs anneaux et sur leurs coupes[1]. Ils donnaient à Périclès le prix de la politique, à Apelle le prix de la peinture, à Phocion le prix de la vertu, à Épicure le prix de la science[2]. Ils allèrent même jusqu'à l'adorer comme un Dieu[3], le Dieu de la lumière, le soleil.

Cette image nous a été conservée. Gassendi en connaissait déjà quatre exemplaires, l'un gravé sur un camée que lui montra Erycius Puteanus[4] à Louvain ; un autre est une statue placée à l'entrée du palais intérieur des jardins du cardinal Lodovigi et dont Gabriel Naudé lui envoya une copie dessinée par Howen, peintre de ce prélat ; un troisième était conservé dans le cabinet de Gaspard Monconis Liergues, juge à Lyon. Ces trois effigies avaient entr'elles, dit Gassendi, une très grande ressemblance. Enfin, il en a connu une quatrième : c'était un moulage en plâtre, fait d'après une statue placée dans le trésor de la reine Christine, que Bourdelot avait rapportée de Suède à Paris, où elle avait été acquise par M. de Monmort[5]. Le buste gravé sur bois qu'Usener a mis en tête de son volume *Epicurea*, est fait d'après une photographie du buste en bronze d'Herculanum, reproduit dans Comparetti et de Petra[6]. La tête est forte :

[1] Plin., *H. Nat.*, XXX, V, 5. Epicurios vultus per cubicula gestant ac circum ferunt secum. Cic , *de Fin.*, V, 1, 3. Imaginem non modo in tabulis nostri familiares sed etiam in poculis et in annulis habent. Gassendi nous rapporte que quelques savants, entr'autres un nommé Rivière, avaient supposé que le nom d'εἰκαδισταί donné aux Épicuriens vient du mot εἰκών, image, portrait : hypothèse qu'il repousse avec raison, et qui est contraire à toutes les lois de l'étymologie.

[2] Philod., *Vol. Herc.*, II, 192 Usen., p. 405.

[3] Phil., *Col.* 17. τοῖς γόνασιν αὐτοῦ προσέπεσεν (Colotès), *N. p. suav. viv. sec.*, *Ep.*, 18 Κωλώτης μὲν αὐτὸν... προσκυνήσειεν γονάτων ἁψάμενος. Épicure raconte le fait lui-même dans une lettre à Colotès, où il prend la chose en plaisantant, et termine en lui disant qu'il lui a rendu la pareille. Il appelle même cette singulière fantaisie de son ami, ἐπιθύμημα ἀφυσιολόγητον, un désir que la nature ne contient pas et n'explique pas ; et c'est évidemment un reproche, un blâme railleur que de lui dire : Rappelle-toi que, moi aussi, à mon tour, je t'ai sanctifié et vénéré : ἀνθιεροῦν σεαυτὸν καὶ ἀντισέβεσθαι.

[4] S'agit-il d'un des frères du Puy, de Paris, ou du chevalier del Pozzo, de Rome ?

[5] Gassendi, *Præf. sub fin*

[6] *La villa Ercolanese*, tab. XII, 5-7. Conf. Visconti, *Iconogr. grecq.*, I, p. 210, t. XXV. Mus. Pio Clem., VI, t. 34.

les traits, le nez surtout accentués ; les lèvres épaisses ; l'expression calme, bienveillante plutôt que sévère, sincère et simple, mais sans esprit, sans grâce et sans sourire ; on ne s'étonne pas que lorsqu'il voulait être aimable et plaisanter, ses compliments, comme on le lui reprochait, ne sentissent l'effort et ne fussent lourds[1]. Cicéron le jugeait bien par ces épithètes : homo minime vafer[2], non ad jocandum aptissimus[3], non facetus, minimeque resipiens patriam[4]. Il n'y a rien dans ce visage, comme il n'y avait, dans son style, rien de la grâce et de l'esprit attiques.

Un des reproches les mieux fondés adressés à Épicure, ce serait d'avoir prétendu à une originalité complète, professé n'avoir jamais entendu que lui-même[5], et d'avoir témoigné pour tous les génies qui l'avaient précédé un mépris injurieux et injuste ; car il avait eu certainement des maîtres. Si sa curiosité scientifique s'était éveillée très jeune, comme celle de Pascal, la lecture des livres de Démocrite[6] détermina avec plus de précision le sens de sa direction philosophique. Ces ouvrages lui avaient été sans doute prêtés et interprétés par Nausiphane, qu'il avait entendu à Téos[7], où ce disciple de Pyrrhon, qui appartenait à l'École des Atomistes, enseignait avec talent à de nombreux disciples les sciences et particulièrement la rhétorique.

[1] D. L., X, 5, en écrivant à Léontium, il l'appelle Παιὰν ἄναξ, et lui dit : οἵου κροτοθορύβου ἡμᾶς ἐνέπλησας ἀναγνόντος σοῦ τὸ ἐπιστόλιον, à la femme de Léonteus, Thémista, il dit : si vous ne venez pas me voir, en trois bonds je saute chez vous, τρικύλιστος ; à Pythoclès : J'attends ta venue désirée et divine, ἱμερτὴν καὶ ἰσόθεόν σου εἴσοδον.

[2] *De Nat. D.*, I, 31.

[3] *Id.*, *id.*, II, 17.

[4] *Id.*, *id.*, I, 44.

[5] D. L., X, 13. αὐτὸς δὲ οὔ φησιν, ἀλλ'ἑαυτοῦ.

[6] D. L., X, 2. περιτυχόντα τοῖς Δημοκρίτου βιβλίοις.

[7] Cic., *de Nat. D.*, I, 26. In Nausiphane Democriteo tenetur, quem quum a se *non* neget auditum. Id., I, 33. Nausiphanem magistrum suum a quo non nihil didicerit. D. L., X, 13 et 14. Ναυσιφάνους... οὗ καὶ ἀκοῦσαί φησιν (Antigone) αὐτόν. Le texte de Cicéron, *non neget*, est contraire à celui de Diogène qui dit : οὔ φησιν. Le mot *ipse non vult*, *de Nat. D.*, I, 26, se rapporte à Xénocrate. Sext. Emp., *Math.*, I, 2. « Épicure devenu son disciple (de Nausiphane), ἠρνεῖτο ἐκ παντὸς τρόπου.

Apollodore lui donnait aussi pour maître le péripatéticien Praxiphane qu'il avait pu connaître à Mytilène : ce qu'il contestait également[1]. S'il est vrai, comme le dit Plutarque[2], que longtemps, dans sa jeunesse, il s'était nommé un démocritéen, il ne faisait qu'avouer un fait manifeste : il est manifeste, en effet, que la partie mécanique de son atomisme est empruntée à Démocrite[3]. Non seulement Léonteus, un de ses plus fervents adeptes, écrit que Démocrite a toujours été tenu en grand honneur par Épicure, parce que, le premier, il a eu un pressentiment de la vraie science et rencontré les vrais principes de la nature, mais Métrodore, de son côté, l'un des quatre καθηγέμονες de la secte, reconnaît ouvertement que si Démocrite ne lui avait pas frayé le chemin, Épicure ne serait pas arrivé à la science même[4]. Antigone rapporte et Cicéron répète que lui-même reconnait avoir entendu à Samos Pamphile le Platonicien[5]. A Athènes, il suivit les cours des philosophes de la seule École qui fut alors ouverte, celle de Xénocrate, quoi qu'il le niât, dit-on[6]. Ses auteurs de prédilection étaient Anaxagore et Archélaüs, le disciple de Socrate[7].

C'est une prétention qui n'est pas rare chez les grands esprits d'oublier volontiers ce que le développement de

[1] D. L., X, 13. Un Métrodore de Chio passait aussi pour avoir été son maître, Achill. Tatius (*Isag.*, 5), Ignotæ ætatis, dit Diels, p. 17). « Épicure suppose l'existence d'une pluralité de mondes comme son maître Métrodore, καὶ ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ Μητρόδωρος. Simplicius (*in Ar. Phys.*, IV. p. 213, a. 27) ; Plutarque (*Plac. Phil.*, I, 18) ; Stobée (*Ecl. Phys.*, 18, 1), disent seulement que sur la question du vide, Métrodore de Chio et Épicure suivent l'opinion de Démocrite.

[2] *Adv. Col.*, 3. Πολὺν χρόνον αὐτὸς ἑαυτὸν ἀνηγόρευε Δημοκρίτειον... ὡς ἄλλοι τε λέγουσι καὶ Λεοντεύς, un de ses plus fervents disciples ».

[3] Cic., *de Nat. D.*, I, 26. Quid est in Physicis Epicuri non a Democrito. *Id.*, I, 43. Democritus cujus fontibus Epicurus hortulos suos irrigavit. *De Fin*, II, 31. Democritus... quem ille unum secutus est.

[4] Plut., *adv. Col.*, 3. τιμᾶσθαι... τὸν Δημόκριτον ὑπ'Ἐπικούρου... οὐκ ἂν προῆλθεν... ἐπὶ τὴν σοφίαν.

[5] Cic, *de Nat D*, I, 16. D. L, X, 14.

[6] D. L., X, 2 et 13. Eus., *Præp. Ev.*, XIV, 20. ἤκουσε, Ξενοκράτους. Cic., *de N. D.*, I, 26. Xenocratem audire potuit. . et sunt qui putent audisse. Ipse non vult.

[7] D. L., X, 12.

leur génie doit aux autres, de croire très consciencieusement qu'ils ne relèvent que d'eux-mêmes. Descartes et Hegel en sont très sincèrement convaincus. Descartes, qui avait fait de fortes et solides études, déclare qu'elles ne lui ont servi à rien, et s'imagine, par l'hypothèse de son doute méthodique, qu'il a pu vider son intelligence et du contenu rationnel et des éléments formels de ses connaissances, et qu'il ne fait entrer dans son système que des idées *a priori*, ou déduites de vérités premières que sa propre méditation lui a fait découvrir au fond de sa conscience. On a fait, et avec raison, la même critique à Hegel, qui croit remplir la forme vide et nue de l'*Idée* par l'évolution de cette *Idée* même, tandis qu'il y fait entrer tous les faits psychologiques et toutes les notions métaphysiques que l'état antérieur de la science lui a apportées et qu'il a acquises et acceptées. Cette illusion, naïve le plus souvent, et qu'on a tort de confondre avec l'ingratitude, est peut être nécessaire pour fortifier la puissance et enhardir la faculté de l'invention. L'érudition est un fardeau, une chaîne qui affaiblit l'originalité de la pensée. Les grands génies philosophiques[1], Kant même, n'ont pas été des érudits, même en philosophie. Leibniz seul et Aristote font exception. Une certaine dose d'ignorance entretient l'audace juvénile, la confiance, la joie et l'espérance de ceux qui vont à la découverte des choses et des idées nouvelles. La faculté de l'oubli n'est peut être pas moins précieuse, du moins pour les philosophes, que la mémoire. Épicure loue parmi les esprits, surtout ceux qui sont arrivés à la vérité seuls, sans secours et sans appui, qui se sont frayé eux-mêmes leur chemin, qui ont trouvé en eux et en eux seuls la force et le ressort qui les a mis en mouvement[2]. Il faut avouer qu'Épicure qui se

[1] Liebig, *Ueber Fr. Bacon*, trad. en français par P. de Tchihatchef, Paris, 1866, a démontré l'ignorance scientifique de Bacon, en même temps que son incroyable vanité.

[2] Sen., *Ep.*, 52 Quosdam aït Epicurus ad veritatem sine ullius adjutorio exiisse, fecisse sibi viam... quibus ex se impetus fuit, qui se ipsi protulerunt

croyait, non à tort, de la race de ces esprits, a beaucoup oublié. Il prétend n'avoir point eu de maître, n'avoir écouté que sa propre pensée, en un mot être un autodidacte en philosophie, αὐτοδίδακτος, αὐτοφυής φιλόσοφος[1]. Cela serait absurde s'il voulait dire qu'il n'a reçu aucune éducation intellectuelle générale ou philosophique ; cela l'est moins et est en partie vrai, si cela signifie que la philosophie dont il expose le système n'a, dans les parties originales et les plus considérables, aucun antécédent dans l'histoire de la science. Il pouvait ne pas reconnaître sa vraie pensée même dans Démocrite, qui proclamait la nécessité comme principe des choses[2], là où lui voulait montrer prédominante, sinon exclusive, la force de la liberté, et qui, comme Anaxagore, trouvait les sens de l'homme si faillibles et si bornés, qu'on ne pouvait fonder sur leur témoignage qu'une connaissance imparfaite et insuffisante. Il pouvait refuser de reconnaître comme l'initiateur de ses idées, comme celui-ci s'en vantait, le rhéteur élégant mais superficiel, Nausiphane, de la bouche duquel ne sortaient que les vides et ambitieuses magnificences de la rhétorique sophistique[3]. Il pouvait ne pas s'avouer le disciple d'Aristippe le cyrénaïque, au-dessus duquel il s'élève de très haut en ne mettant pas tout plaisir dans le mouvement présent, c'est-à-dire dans la sensation actuelle. Il avait quelque raison de penser que ce qui faisait l'élément caractéristique et propre de sa doctrine était l'œuvre de son esprit, l'enfant même de son âme, pectore parta suo[4].

[1] Sext. Emp., *Math.*, Init., I, 3. D. L., X, 13. Cic., *de Nat. D.*, I, 26. Gloriaretur... se magistrum habuisse nullum.

[2] C'est ce principe, qu'il trouvait vide et faux, qui lui faisait appeler Démocrite, par un jeu de mots d'un esprit douteux, Ληρόκριτος. D. L., X, 8. Il pourrait bien n'y avoir eu aucun sentiment de malveillance dans cette espèce de calembour. Épicure aimait à défigurer en plaisantant, les noms même de ses meilleurs amis, par des diminutifs familiers et mignards. Conf. Plut., *Col.*, 1. Κωλώτης ὃν Ἐπίκουρος εἰώθει Κωλωτάραν ὑποκορίζεσθαι καὶ Κωλωτάριον. Proclus (*in Plat. Republ.*, p. 61) prend la chose trop au sérieux.

[3] D. L., X, 7. εἶχε κἀκεῖνος ὠδίνων τὴν ἀπὸ τοῦ στόματος καύχησιν τὴν σοφιστικήν.

[4] Lucr., V, 5.

Mais Épicure alla plus loin et trop loin : il fit de cette ignorance, de cet oubli plus ou moins volontaire, une sorte de mépris systématique [1]. Dans la lettre à Pythoclès, il recommande à ses disciples, comme s'ils devaient tous être aussi des génies originaux, de fuir l'érudition [2]. Les plus hautes études libérales, les sciences comme les arts, ne sont pas utiles à acquérir la sagesse [3]; il attaque avec une extrême violence Pythagore, Empédocle, Protagoras, Platon, Aristote, Pyrrhon, qu'il affuble de sobriquets insolents, d'épithètes méprisantes et grossières [4]. Il n'est pas plus tendre que Platon envers les poètes et toute la séquelle poétique et leurs fables insensées ; toute la poésie n'est qu'un tissu de mensonges dont le charme est funeste [5]. Il n'a pas même gardé envers Homère le respect [6] qu'observe encore Platon.

La musique elle-même, que veut purifier mais non supprimer le maître de l'Académie, n'aurait pas trouvé grâce devant ce moraliste trop sévère [7], qui aurait, suivant Plutarque, écrit dans son traité *de la Royauté* : « que le sage goûte le charme des spectacles, et que tout autant qu'un autre il se plaît aux représentations dionysiaques, mais ne veut faire

[1] S. Aug. *c. Crescon.*, I, 13, 16. Epicurei quos imperitia liberalium disciplinarum non solum modo non pudebat, verum etiam delectabat

[2] D. L , X, 6. παιδείαν δὲ πᾶσαν φεῦγε. Cic., *de Fin.*, I, 21. Nullam eruditionem esse duxit nisi quæ beatæ vitæ disciplinam juvaret.

[3] Sext. Emp., *Math.*, I, 1. ὡς τῶν μαθημάτων μηδὲν συνεργούντων πρὸς σοφίας τελείωσιν. Cic., *de Fin.*, II, 4. Nihil opus esse eum, philosophus qui futurus sit, scire litteras... Lact., *Div. Inst* , III, 25. Rudes omnium litterarum ad philosophiam invitat.

[4] D. L., X. 8. Nausiphane n'est qu'un *poumon*, πλεύμωνα, c'est-à-dire sans doute qui n'avait de valeur que la force et la beauté de sa voix ; Platon, un homme d'or, χρυσοῦν, ami du faste ; Aristote, un débauché, ἄσωτον, qui avait mangé son patrimoine ; Protagoras, un portefaix ; Démocrite, un maître d'écriture et de lecture, γραφεά ; Héraclite, un brouillon, κυκητής ; les Cyniques, les ennemis de la Grèce ; les Dialecticiens (les Mégariques sans doute), des corrupteurs ; Pyrrhon, un ignorant et un homme mal élevé ».

[5] Plut., *N. poss. suav. viv. sec.*, *Ep.*, 2. τῆς ποιητικῆς τυρβῆς... τῶν Ὁμήρου μωρολογημάτων. Heracl., *Alleg. hom.*, 4. ἅπασαν ὁμοῦ ποιητικὴν ὥσπερ ὀλέθριον μύθων δέλεαρ ἀφοσιούμενος.

[6] Clem., *Strom.*, V, 14. Ὅμηρος... ὃν οὐδ'οὕτως αἰδεῖται Ἐπίκουρος.

[7] Sext. Emp., *Math.*, VI, 27. ἠρνήσαντο ταύτην.

aucune place aux discussions théoriques sur la musique ou aux controverses littéraires et critiques », et qui conseille aux rois amis des arts « de laisser traiter à leur table des sujets de guerre ou des sujets licencieux et bouffons plutôt que des questions de poésie et de musique [1] ». Qu'y a-t-il de vrai dans ces accusations, dont Diogène prétend que les auteurs sont des insensés. Il est clair qu'elles sont exagérées ; quelques-unes d'entr'elles, par exemple les jugements sur les grands philosophes, non seulement n'ont pas de sel, mais n'ont même pas de sens. Il me semble cependant acquis par l'ensemble des témoignages qu'elles doivent avoir un fond de vérité. L'hostilité des philosophes contre les arts, la poésie, la musique, l'éloquence [2] ne date pas d'Épicure, et la condamnation systématique de la tradition est assez commune aux esprits qui croient apporter au monde la vérité, jusqu'alors inconnue ou méconnue. Épicure a sans doute conçu, avec plus ou moins de précision, la possibilité d'une philosophie accessible, ouverte, où l'on peut entrer sans être géomètre ; mais il est trop profondément imprégné de l'esprit grec pour avoir contesté que cette philosophie est encore une science, et Lactance qui répète qu'il a invité même les ignorants en toute science à la philosophie ajoute que ce n'était là qu'une formule et un mot : non potuit ultra verba procedi [3]. Si Épicure méprise la science des autres, il est loin de faire fi de la science même, qui est naturellement la science qu'il professe et dont les autres ne sont que des apparences et des simulacres [4]. Il faut se plonger, dit-il, et se plonger tout entier dans

[1] Plut., *N. poss. suav viv. sec. Ep.*, 13. ταυτὶ γὰρ ἐτόλμησε γράφειν ἐν τῷ περὶ Βασιλείας. Ce serait donc moins l'art même, musique ou poésie, que la critique philosophique sur ces sujets qu'il aurait bannie des conversations dans les fêtes royales.

[2] Les Épicuriens ne sont pas les seuls auxquels s'applique le mot spirituel de Plutarque (*Col.*, 33) : « Ils écrivent sur la politique pour nous conseiller de ne pas êtres politiques ; sur l'art oratoire, pour nous engager à ne pas devenir des orateurs, περὶ πολιτείας ἵνα μὴ πολιτευώμεθα, καὶ περὶ ῥητορικῆς, ἵνα μὴ ῥητορεύωμεν.

[3] Lact., *Div. Inst.*, III, 25, 8.

[4] *Parallela sacra prof. Flor.*, ed. Gaisf., p. 761. *Gnomologion Parisin. Cod.*, 1168. Maximus, *Gnom.*, 17, p. 183. οὐ προσποιεῖσθαι δεῖ φιλοσοφεῖν, ἀλλ' ὄντως φιλοσοφεῖν.

l'étude et la méditation, θεωρία, des principes, de l'infini, des critériums de la vérité, des passions [1]. Il appelle la pensée, la passion de connaître, une maladie sacrée [2], une sainte souffrance, un tourment divin. Il y a plus : lui qui repousse toute tradition d'école, il fonde une École et une tradition, et une tradition des plus sévères et des plus étroites. Épicure est tellement certain d'avoir saisi d'une vue claire et d'une prise infaillible la vérité même, que la seule méthode qu'il recommande pour l'initiation à la philosophie, c'est d'en faire apprendre par cœur et réciter à la lettre les formules, les propositions, les maximes [3]. Ce sont des articles de foi, un symbole, dont il faut s'assimiler le texte même, s'incorporer tellement la substance qu'on ne soit plus en danger d'être ébranlé dans ses convictions [4]. La foi dans la doctrine épicurienne est comme la grâce : celui qui l'a une fois possédée ne saurait la perdre [5]. C'est presqu'une secte religieuse, et il est vraiment curieux de voir cette sorte d'association annoncée et comme préparée par Épicure. Malgré sa santé délicate, Épicure a été un écrivain très fécond, πολυγραφώτατος, le plus fécond des philosophes grecs [6], si l'on en excepte

[1] D. L., X, 116.

[2] Florileg. Monac., 195. τὴν οἴησιν ἱερὰν νόσον. Le mot οἴησις, que je ne retrouve pas dans Épicure, me paraît avoir un sens très général, comme les mots ἱερὰ νόσος. Si on voulait les entendre par *épilepsie*, il faudrait restreindre la signification d'οἴησις à celle d'opinion, et, dans un système où les opinions probables ont une valeur scientifique, on ne voit pas l'explication d'une formule qui ferait de l'*opinion* la forme d'une maladie, un accès d'épilepsie mentale.

[3] D. L., X, 12. ἐγύμναζε διὰ μνήμης ἔχειν τὰ ἑαυτοῦ συγγράμματα.

[4] Plut., *Col.*, ἀμεταπείστως πεπεῖσθαι.

[5] D. L., X, 117. τὸν ἅπαξ γενόμενον σοφὸν μήκετι τὴν ἐναντίαν λαμβάνειν διαθεσιν. Et, en effet, on ne vit presque jamais un Épicurien transfuge de son École, tandis que beaucoup de partisans d'autres Écoles passent à l'épicurisme. Arcésilas s'en consolait par un bon mot méchant et injuste : « C'est, disait-il, que des hommes on peut faire des eunuques, mais que d'eunuques on ne peut pas faire d'hommes ». C'est confondre la mesure avec l'impuissance ; elle est plutôt le signe de la force et de la virilité.

[6] D. L., *Proœm.*, 16. « Zénon a beaucoup écrit, Xénocrate davantage, Démocrite plus encore, Aristote plus que Démocrite, Épicure plus qu'Aristote, et Chrysippe plus quÉ'picure ». Conf. Suid., v. ; Arrien., *Epict. Dissert.*, I, 20. τί δὲ... τηλικαῦτα βιβλία γράφεις.

Chrysippe, qui se faisait un point d'honneur de ne pas se laisser enlever cette supériorité, et dans cette rivalité puérile écrivait, sans méditation suffisante des idées, sans souci de la correction grammaticale, et remplissait, comme Zénon [1], ses livres de citations : ce qui lui avait fait donner par Carnéade et Apollodore l'épithète de parasite des livres d'Épicure [2]. Notre philosophe avait écrit près de 300 volumes, dans lesquels, contrairement à la méthode des deux Stoïciens, il n'avait pas produit en témoignage un seul passage des anciens. Ce sont les termes propres et comme la voix du maître [3]. Il ne comptait que sur lui-même [4] et avait, nous le savons, peu de sympathie, de reconnaissance et de respect pour le passé. De ces 300 volumes [5] Diogène cite les titres de 41, dont je ne reproduis ici que quelques-uns des plus considérables et surtout ceux qui ont un contenu psychologique :

1. Le Traité *de la Nature* en 37 livres, résumé dans les Lettres à Hérodote et à Pythoclès. Les rouleaux d'Herculanum donnent des fragments des livres II et XI, réédités par Orelli, 1818.

2. *Des atomes et du vide.*

3. *De l'amour.*

4. Les Κύριαι δόξαι sont un des quatre documents que nous a conservés intacts et *in extenso* Diogène ; une scholie de Clément d'Alexandrie les appelle Ἐπικούρου φωναί, ce qui semble

[1] Diogène ajoute « *et Aristote* » faisant allusion à la méthode du Stagirite qui met en tête de tous ses traités dogmatiques un exposé historique du sujet.

[2] D. L., X, 26. παράσιτον αὐτοῦ τῶν βιβλίων.

[3] D. L., X, 26. ἀλλ'αὐτοῦ εἰσιν Ἐπικούρου φωναί.

[4] D. L., VII, 181. οἰκείᾳ δυνάμει γεγραμμένα.

[5] On a découvert, en 1753, à Herculanum, enfouie sous les laves de l'éruption de 79 av. J.-Ch., une villa contenant une bibliothèque de 1,700 volumes, carbonisés en majorité, de contenu philosophique et épicurien. On en a déroulé un bien petit nombre, car, à mesure qu'on essayait de les développer, les rouleaux tombaient en écailles. Les principaux fragments concernant la physique d'Épicure, un traité de Philodème contre l'utilité de la musique ; un autre sur la rhétorique, un autre sur la piété, un autre sur la logique, et des fragments de Polystratus, Colotès, Phædrus, Phanias, Carnéade, Chrysippe et Cicéron, ont été publiés pour la première fois par Rosini, *Vol. Herc. quæ supersunt*, Naples, 1793-1809 ; la publication continue. Conf. Ueberweg, trad. angl., t. I, p. 201. Gomperz en a réédité quelques-uns.

en garantir l'authenticité. C'était un livre fort célèbre dans l'antiquité, et dont Cicéron traduit le titre par *Ratæ*, *maxime Ratæ* [1] ou *Selectæ sententiæ* [2]; Sextus les appelle λέξεις ῥηταί [3]. Bien que ces maximes ne soient disposées dans aucun ordre systématique, et qu'elles traitent confusément toutes les matières, comme Plutarque en a fait plus d'une fois la remarque [4] critique, je ne vois pas de raison pour ne pas admettre avec Cicéron et Gassendi qu'Épicure lui-même a fait ce recueil [5], et pour supposer, avec Simplicius suivi par M. Usener, que comme le Manuel d'Épictète [6], il n'a pas été composé par le philosophe lui-même mais extrait de ses livres par un de ses disciples. La chose a d'ailleurs peu d'importance, puisque tout le monde reconnaît qu'elles reproduisent non seulement l'esprit, mais la lettre même des enseignements d'Épicure, φωναί.

5. *Des choses à rechercher et des choses à fuir*, περὶ αἱρέσεων, qu'on traduisait autrefois, *de Sectis* [7]; mais un passage de la lettre à Ménœcée qui dit que toute la morale roule sur la question de savoir choisir et de savoir éviter, περὶ αἱρέσεως καὶ φυγῆς, détermine le sens du titre et permet même de le compléter en y joignant περὶ φυγῶν, dont on faisait sous la forme περὶ φυτῶν, un volume distinct.

6. *De la fin*, περὶ τέλους, dont Cicéron nous fait connaître le sujet : « In eo quidem libro qui continet omnem disciplinam... totusque liber qui est de summo bono [8]... ubi omnis

[1] *De Fin.*, II, 17. Quis enim vestrum non edidicit Epicuri Κυρίας δόξας.

[2] *De N. D.*, I, 30.

[3] Sext. Emp., *Math.*, 321.

[4] Cic., *de Fin.*, II, 7. In alio vero libro ubi, breviter comprehensis sententiis oracula *edidisse* sapientiæ Epicurus dicitur scribit. Plut., *de Pyth. Orac.*

[5] Gassendi., *Diog. L. Notæ*, p. 127. Libellus fuit in quem Epicurus congessit præcipuas. Id., *de Vit. et Mor. Epic.*, p. 180. Gassendi lui applique l'éloge que Cicéron faisait de la vie de Crantor : Non magnus, verum aureolus, ad verbum ediscendus libellus, ce qui n'empêche pas Suidas (v. Ἐπ.) de les appeler κακὰ γνωρίσματα.

[6] *In Simplic. comm. in Enchirid.* Proœm... « ad eumdem modum quo Ratæ sententiæ ex variis Epicuri libris florilegio collectæ sunt. »

[7] Jonsius, *de Script.*, *Hist. Phil.*, I, ch. 20.

[8] Cic., *Tusc.*, III, 18.

ejus est oratio de summo bono [1] ». M. Usener [2] en a recueilli quelques fragments épars dans les auteurs.

7. *Du critérium* ou *le Canon*, cité par Athénée [3] où était exposée la méthode pour arriver à la science des choses *réelles* [4], et qu'on accusait Épicure d'avoir dérobé au *Trépied* de Nausiphane, son maître. Torquatus l'appelle : « Delapsa de cœlo... ad cognitionem omnium rerum regula, ad quam omnia judicia rerum dirigentur [5] »... et Velleius, « illo cœlesti Epicuri de regula et judicio volumine [6] ».

8 *Des Dieux*, qui formait avec le Traité *de la Sainteté*, περὶ Ὁσιότητος, et le traité *de la Piété*, περὶ εὐσεβείας, la métaphysique et la morale religieuse d'Épicure Ils sont cités par Cicéron d'un ton ironique : « At etiam de *Sanctitate*, de *Pietate* adversus Deos libros scripsit... ludimur ab homine [7].

9. *De la Pratique de la Justice*, περὶ δικαιοπραγίας, ou plutôt de la manière d'agir conforme à la Justice.

10. *De la Justice et des autres Vertus*, que Philodème hésite à considérer comme authentiques [8], comme la lettre à Pythoclès sur les *Phénomènes du Ciel* [9].

11. *De la Vision*.

12. *Du Toucher*.

13. *De la Fatalité*.

14. *Des Images*, περὶ εἰδώλων.

15. *De la Représentation* ou *de l'Imagination*, περὶ φαντασίας.

[1] *De Fin.*, II, 7.
[2] *Epicurea*, p. 119.
[3] D. L., X, 28 ; Athen., III, 102, d'après un fragment d'un poète comique, καὶ τὸν Ἐπικούρου Κανόνα. C'était un de ses premiers ouvrages, comme l'a reconnu Hirzell, *Untersuchungen zu Ciceros. philos Schriften*, I, p. 161.
[4] D. L., X, 30. ἐφόδους ἐπὶ τὴν πραγματείαν ἔχει. C'est l'opposition de la forme au contenu réel.
[5] *De Fin.*, I, 19.
[6] *De N. Deor.*, I, 16.
[7] Cic., *de N. D.*, I, 41. Id., I, 44. Ces ouvrages sont désignés comme distincts par Plutarque (*N. pos. suav. viv. sec. Epic.*, 21 τὰ περὶ θεῶν καὶ ὁσιότητος αὐτοῖς βιβλία συντέτακται), par Diogène, X, 27. Philodem., *de Deor. Victu.*, *Vol. Herc.*, VI, fr. 5. Conf. Usener, p. 103, 106.
[8] Philod., *Vol. Herc.*, 2e édit., t. I, p. 152. ὑποψίαν τινὰ λαμβάνειν, ὡς... τοῦ περὶ ἀρετῶν.
[9] Id., *id.*, τῆς πρὸς Πυθοκλέα περὶ μετεώρων ἐπιτομῆς.

16. *De la Musique.*

17. *Les Cas de Conscience*, Διαπόριαι [1].

18, 19, 20, 21. Quatre lettres, dont les trois premières adressées à Hérodote, Pythoclès et Ménœcée, conservées et authentiques, malgré quelques doutes déjà émis dans l'antiquité sur l'une d'elles [2], contiennent le résumé de sa doctrine logique, métaphysique, psychologique et morale. La quatrième d'un contenu tout intime est adressée à Hermarchus, suivant Cicéron, à Idoménée, suivant Diogène de Laërte [3].

[1] Par exemple : Le sage fera-t-il des choses interdites par la loi, s'il est certain de ne pas être connu. Plut., *Col.*, 34.

[2] *De Fin.*, II, 30.

[3] *De Fin.*, II, 30. D. L., X, 25. Un grand nombre des ouvrages d'Épicure prennent la forme au moins apparente de lettres, parce qu'elles ont pour titres des noms de personnes, ses frères, ses amis, parfois ses adversaires. On cite encore de lui (Plut., *Col.*, 33) une rhétorique, mentionnée dans les fragments de la rhétorique de Philodème. Il s'y montrait hostile à l'art oratoire. ἐὰν μὴ ῥητορεύωσιν, dit Plutarque, l. l., contra Rhetoricam scripsit, dit Quintilien (*Orat. Inst.*, II, 17 et XII, 2). L'éloquence exige, d'après lui, une grande pratique et une grande habitude πολλῆς ἐστιν ἡ ῥητορική τριβῆς καὶ συνηθείας (Philod., *de Rh.*, *Vol. Herc.*, V, 54; Usen., p. 109 sqq.) ; Métrodore (*de Poematis*, Philod., *de Rhet.*, *Vol. Herc.*, V, 58) Usener, p. 110, rapporte qu'Épicure nommait l'éloquence une force δύναμις, car elle nous apprend à connaître ce qu'il faut faire pour être heureux : il prétend qu'elle nous est communiquée par la connaissance de la nature, ἀπὸ φυσιολογίας παραγίνεσθαι, ainsi que l'art tout expérimental de la politique, τὴν πολιτικὴν ἐμπειρίαν, qui nous fait clairement voir, par la pratique et la connaissance des affaires de la cité, ce qui est utile aux peuples, καθ'ἣν ἐκ τριβῆς καὶ ἱστορίας τῶν πόλεως πραγμάτων συνορῴη ἄν τις οὐ κακῶς τὰ πλήθει συμφέροντα. C'était une question, à ce qu'il semble, controversée entre les Épicuriens de savoir si l'éloquence était un art. Philodème (*de Rh.*, *Vol. Herc.*, IV, 73; Usener, p. 110) affirme que Épicure, Métrodore, Hermarchus enseignaient que c'était un art, ἀποφαίνονται τέχνην ὑπάρχειν τὴν τοιαύτην, et que c'était s'écarter grandement de la doctrine du maître de soutenir le contraire, et commettre presqu'un parricide, τῆς τῶν πατραλοιῶν καταδίκης. Quelques-uns reconnaissaient que l'éloquence épidictique était un art, mais soutenaient que l'éloquence judiciaire et l'éloquence délibérative n'en était pas un. Philod., *id.*, Vol. Herc., IV, 106. ἢ πᾶσαν τὴν ῥητορικὴν ἢ μέρος αὐτῆς ἔντεχνον ἀποφαινομένους εἶναι. Conf. id., IV, c. 3-6, p. 210, ed. Gros. Usener, p. 112. Philod., *de Rh.*, *Vol. Herc.*, IV, 73. τῶν δὲ περὶ τὸν Ἐπίκουρον ἀποφαινομένων τέχνην εἶναι τὴν σοφιστικὴν (ῥητορικήν) τοῦ λόγους συγγράφειν καὶ ἐπιδείξεις ποιεῖσθαι, τοῦ δὲ δίκας λέγειν καὶ δημηγορεῖν οὐκ εἶναι τέχνην. Et Philodème conclut (id., id., V, 52) qu'il faut soutenir que, suivant Épicure, l'éloquence est un art, συστῆσαι διότι τέχνη κατ'Ἐπίκουρον ἐστιν ἡ ῥητορική. Si elle n'a pas des effets toujours bons, ils sont toujours considérables (Philod., *id.*, IV, 106), δύναμιν οὐκ ἀγαθῶν ἀλλὰ καὶ μεγάλων αἰτίαν εἶναι ταύτην. Ce qui explique qu'Ammien Marcel in (XXX, 4) dise : « Epicurus autem κακοτεχνίαν nominans, inter artes numerat malas ». Comme Aristote, il reconnaît qu'elle a pour matière τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ κατὰ

Les Lettres étaient en nombre considérable et on en a conservé quelques fragments recueillis par M. Usener [1].

Il est difficile de croire qu'un homme qui a tant écrit ait vraiment méprisé toute culture intellectuelle, ait pratiqué et même prescrit le précepte qu'on lui attribue Λαθε βιώσας, qui réduit la vertu à l'oubli, l'art à l'oisiveté, la philosophie au silence [2].

Ses livres si nombreux ne paraissent pas avoir eu un succès considérable dans le grand public, et fait partie de la culture de tout homme bien élevé. Tandis que tout le monde, dit Cicéron, même ceux qui n'approuvent pas leur doctrine, lisent Platon et Aristote, Épicure et Métrodore ne sont lus pour ainsi dire que des leurs [3]. C'était un évangile trop sectaire et trop exclusif qui ne pouvait être goûté que des adeptes. Le style n'en encourageait pas la diffusion : ils ne brillent ni par l'ordre ni par la composition. Épicure prétend ne viser qu'à la clarté, et semble croire qu'il suffit pour l'obtenir d'employer les termes propres ou plutôt les termes ordinaires de la langue usuelle, et d'éviter la pédanterie d'une technologie trop scientifique [4]. Il ne sait pas à quelles

τὸ εὔλογον (*id*,. IV, 210, ed. Gros). Comme Platon, il reconnait qu'elle a pour effet une action magique sur les âmes, ψυχαγωγηθῶσι... ὑπ' αὐτοῦ δὲ τοῦ ἤχου καὶ τῶν περιόδων καὶ τῶν παρίσων, ὁμοιάρκτων καὶ ὁμοιοτελεύτων ψυχαγωγούμενοι, du moins dans l'éloquence démonstrative, où les auditeurs n'ont point à se préoccuper du serment qu'ils ont prêté, de la vérité des conclusions qu'on leur essaie de prouver, de l'utilité des résolutions qu'on leur propose de prendre. Dans ces deux derniers genres, l'étude de la rhétorique ne sert à rien, et c'est perdre son argent que de l'aller apprendre aux écoles des Sophistes. L'important là pour arriver à son but, πρὸς τὸ πρᾶγμα, c'est l'exercice, ἡ διατριβή, et la passion, ἀγωνία (Philod., *id*., l. l).

[1] Plut., *de Occ. viv.*, 3. αἱ τοσαῦται μυριάδες στίχων à Métrodore, à Aristobeulus, à Chérédème, etc... συντεττόμεναι φιλοπόνως.

[2] Plut., *de Occ. viv.*, 3. Il félicite Apelle d'être venu à la philosophie, καθαρὸς πάσης παιδείας. Athénée (XIII, 588, a), qui rapporte ce fragment de lettre, ajoute ἐγκυκλίου, de science encyclopédique, et le mot pourrait, dans ce sens, être vrai, et c'est sans doute dans ce sens d'une science universelle qu'il faut entendre aussi le mot πᾶσαν dans le conseil donné par lui à Pythoclès, παιδείαν δὲ πᾶσαν .. φεῦγε.

[3] Cic., *Tusc.*, II, 3. Epicurum autem et Metrodorum non fere præter suos quisquam in manus sumit.

[4] D. L., X, 13. κέχρηται δὲ λέξει κυρίᾳ κατὰ τῶν πραγμάτων... μηδὲν ἄλλο ἢ σαφήνειαν ἀπαιτεῖν. Id., X, 31. οἱ τῶν πραγμάτων φθόγγοι, et plus loin φωνή.

conditions difficiles, au prix de quels efforts s'acquiert la vraie clarté. Il ne se contente pas de négliger le charme et la grâce de Platon, d'Aristote, de Théophraste [1], non pas qu'il l'ait fait à dessein, comme on en accuse à tort un homme si sincère et si candide [2], mais parce qu'il n'avait pas cultivé et apprécié à sa vraie valeur le grand art d'écrire et de composer [3]; les pensées chez lui se précipitent, confuses, sans ordre, sans lien [4]; il ne s'inquiète guère de la structure rythmique de sa phrase [5], hasarde les plus étranges métaphores [6], les expressions et les tournures incorrectes [7]; il ne se soucie pas de se contredire, ne se permet pas la moindre élégance, ne vise pas à la distinction, ne sème pas le plus petit grain de ce sel attique, reste étranger à cet art de la plaisanterie délicate dont son pays natal aurait dû lui donner le sens et le goût [8]; il prend en un mot dans la composition et le style une liberté extrême ou plutôt toute licence [9]. Ce n'est pas à son École, bien qu'il y ait professé la rhétorique, qu'il fallait aller étudier pour prendre le goût et pratiquer l'art de bien dire [10]. Ceux qui ont lu les trois lettres d'Épicure,

[1] Cic., *de Fin.*, I, 5. Platonis, Aristotelis, Theophrasti orationis ornamenta neglexerit.

[2] Id., *de Nat. D.*, I, 31. Sunt qui existiment... fecisse consulto : de homine minime vafro male existimant.

[3] Id., *id.* Inscitia plane loquendi fecerat. Athénée (V. 186, e) qui appelle ses disciples προφήτας ἀτόμων, lui reproche de ne pas indiquer dans son *Banquet*, Συμπόσιον, « ni le lieu, ni le temps ; de ne pas le faire précéder d'une introduction ; de sorte qu'on ne voit pas comment, en prenant la coupe, il est amené à poser des problèmes philosophiques, comme s'il parlait dans son École ». Ses compagnons ne sont qu'une société de flatterie mutuelle.

[4] Id., *de Fin.*, II, 6. Ruit in dicendo... nec ea quæ docere vult ulla arte distinguit. 9. Contemnit disserendi elegantiam, confuse loquitur. *Tusc.*, V, 9. Quam enim sibi constanter convenienterque dicat, non laborat.

[5] Theo., *Progymn. Rhet.*, Walz, t. I, p. 159. Speng., t. II, p. 71. τὸ κακῶς συντιθέναι .. ὡς τινὰ τῶν Ἐπικούρου.

[6] Cleomed., II, 1, p. 112, ed. Back.

[7] Sext. Emp., *Math.*, I, 1. οὐδὲ... καθαρεύων.

[8] Cic., *de N. D.*, II, 17. Homo non aptissimus ad jocandum minimeque resipiens patriam.

[9] Id., *id.*, I, 44. Homine non tam faceto quam ad scribendi licentiam libero.

[10] Id., *Brut.*, 35. Minime aptum ad dicendum genus (les Épicuriens). D. Hal., *de Comp. verb.*, 24. Ἐπικουρείων δὲ χορὸν, οἷς οὐδὲν μέλει.

et particulièrement la première, souscriront volontiers à ce jugement des anciens, et comprendront qu'à chaque ligne, ou du moins à chaque paragraphe, Gassendi, qui savait le grec mieux que ne le prétend M. Usener[1], et qui avait une connaissance intime et profonde de son auteur, pour trouver un sens au texte, soit poussé à modifier les leçons des manuscrits. J'avoue pour ma part que j'ai été souvent rebuté par l'obscurité du style et de la diction, et que je trouve Cicéron bien indulgent quand il dit : « Oratio me istius philosophi non offendit, nam et complectitur verbis quod vult et dicit plane quod intelligam[2] ». J'ai éprouvé, et cela d'ailleurs n'a rien d'étonnant, beaucoup plus de difficultés que Cicéron à comprendre ce que voulait dire Épicure, et je persiste à croire qu'il a eu tort de supposer que le talent d'écrire clairement était chose facile et qui coûtait peu de peine[3].

Malgré cette ignorance de l'art de bien dire, dont Bossuet faisait un mérite, mal justifié d'ailleurs, à saint Paul[4], l'École qu'osa fonder Épicure, en face et en concurrence des Écoles platonicienne, péripatéticienne et stoïcienne, attira promptement un grand nombre de disciples[5]. Des femmes entrèrent dans la société épicurienne, et s'adonnèrent à la philosophie, entre autres Thémista, femme de Léonteus, et la célèbre courtisane Léontium, qui resta fidèle à la science[6].

[1] Ses hardies mais très ingénieuses et souvent très heureuses restitutions le prouvent.

[2] Cic., *de Fin*, I, 5.

[3] D. Hal., *de Comp. verb.*, 24. τὸ γὰρ· οὐκ ἐπιπόνου τοῦ γράφειν ὄντος, ὡς αὐτὸς Ἐπίκουρος λέγει. M. Usener donne une leçon toute différente : τὸ γὰρ ἐπίπονον τοῦ γράφειν ὄντως, qui ne me semble pas offrir un sens bien clair.

[4] *Panég. de S. Paul* : « Il ira, cet ignorant dans l'art de bien dire, avec cette locution rude, avec cette phrase qui sent l'étranger, il ira en cette Grèce polie, la mère des philosophes et des orateurs. Rome même entendra sa voix, et, un jour, cette ville maîtresse se tiendra bien plus honorée d'une lettre du style de Paul adressée à ses citoyens, que de tant de fameuses harangues qu'elle a entendues de son Cicéron ». Épicure dira quelque chose de semblable de lui-même. V. p. 232, n. 1.

[5] Il en eut jusqu'en Égypte, comme on le voit par sa correspondance : πρὸς τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ φίλους. Plut., *de Occult. viv.*, 3.

[6] Athen., XIII, 588. ἥδ᾽ οὐδ᾽ ὅτι φιλοσοφεῖν ἤρξατο ἐπαύσατο ἑταιροῦσα. C'est elle qu'Athénée accuse de s'être livrée publiquement, dans les jardins, à tous les Épicuriens et surtout à Épicure.

Il est difficile de croire qu'il fût absolument sans éloquence, si l'éloquence est l'art de persuader et de convaincre, d'exercer une action puissante sur les esprits et sur les âmes [1], l'homme qui, ayant la conscience d'avoir découvert sur l'homme et ses rapports avec le monde la vérité et toute la vérité connaissable, parvint à communiquer cette conviction à ceux qui l'avaient entendu. La méthode d'enseignement était pour ainsi dire donnée dans cette foi absolue à la parole du maître ; il n'y avait plus à la discuter, mais à se l'assimiler, à se l'incorporer par un effort de mémoire encore plus que d'intelligence, par l'étude de l'esprit et surtout de la lettre de la doctrine, αὐτὴ φωνή. Il semble qu'il y ait eu des degrés dans l'initiation à la secte, deux au moins et peut être trois : il y avait d'abord les vrais Épicuriens appelés οἱ γνήσιοι, les Pères de la congrégation, et ceux que ces derniers eux-mêmes désignaient sous le nom de σοφισταί, apprentis ou novices[2], et auxquels sans doute Métrodore adressait ses neuf livres intitulés πρὸς τοὺς Σοφιστάς[3]. Je dis qu'il pourrait y avoir une troisième classe de disciples. Épicure avait en effet distingué trois classes d'esprits : les uns, doués d'une puissance propre et personnelle, peuvent s'élever d'eux-mêmes à la conception de la vérité ; il en est d'autres qui peuvent y parvenir, mais à la condition que quelqu'un leur montre le chemin : tel était Métrodore ; il en est enfin et beaucoup sans doute qui, comme Hermarchus, ont non seulement besoin qu'on les guide, mais encore qu'on les aide, qu'on les pousse et pour ainsi dire qu'on les violente pour entrer dans le temple de la science[4].

[1] Il avait bien le sentiment et la conscience de son génie, et l'orgueil de croire que la postérité au moins lui rendrait justice. Il écrivait à Idoménée : « Si tu es sensible à la gloire, sache que les lettres que je t'adresse te rendront plus célèbre que toutes ces sciences que tu cultives ». *Sen. Ep.*, 21, et Sénèque ajoute : « Et, en effet, qui connaîtrait Idoménée si Épicure ne lui avait écrit. Il se croyait et se disait sage : Se unus quod sciam. sapientem profiteri sit ausus. Cic., *de Fin.*, II, 3. Plut., *N. poss. suav. viv. sec. Epict.*, 18. σοφὸν δὲ μηδένα φάναι πλὴν αὑτοῦ γεγονέναι.

[2] D. L., X, 26 ; id., 85. οἱ νεωστὶ φυσιολογίας γνησίου γενομένοις.

[3] D. L., X, 24. Conf. Hirzel, *Untersuch.*, I, p. 189.

[4] *Senec. Ep.*, 53, 3. Qui cogi ad rectum compellique possunt, quibus non duce tantum

Malgré les attaques calomnieuses auxquelles elle fut en butte, l'École épicurienne fut admise au nombre des établissements officiels auxquels, par un décret de M. Aurèle[1], qui était loin d'être favorable à la doctrine, furent attachées des chaires payées par l'État au traitement uniforme de dix mille drachmes par an ; le directeur ou scholarque était élu par les magistrats[2]. D'après Suidas, elle n'aurait duré que jusqu'au premier César, c'est-à-dire pendant 237 ans, pendant lesquels elle eut quatorze scholarques dont Diogène ne nomme que les quatre premiers, Hermarchus, Polystratus, Dionysios et Basilidès ; il est clair cependant que son existence a été plus longue, puisqu'elle est érigée entre 161 et 189 ap. J.-Ch. par M. Aurèle en établissement officiel. Diogène affirme qu'elle a vécu et n'a pas cessé de vivre jusqu'au moment où il écrit, et que la succession des scholarques s'est faite jusque-là sans interruption, tandis que les autres Écoles avaient presque disparu[3]. L'union des membres de ce contubernium à la camaraderie presque militaire[4], comme l'appelle Sénèque, l'amitié, en un mot, contribua sans doute à cette longue durée : car Numénius, qui est de la deuxième moitié du IIe siècle ap. J.-Ch., compare l'École à un gouvernement que ne divise aucun parti, à une cité qui n'a qu'un esprit, qu'une pensée, κοινὸν ἕνα νοῦν, μίαν γνώμην ἐχούσῃ[5]. Lactance[6] paraît traiter l'École épicurienne comme encore

opus sit, sed adjutore, et ut ita dicam coactore... Hermarchum aït Epicurus talem fuisse. C'est déjà le mot de S. Augustin : compelle intrare.

[1] Empereur de 161 à 180 ap. J.-Ch.

[2] Philostr., *Vit. soph.*, II, 2. Lucian., *Eunuch.*, 3. δοκιμασθέννα ψήφῳ τῶν ἀρίστων. Lucien les appelle aussi (*id.*, 2), οἱ πρεσβύτατοι καὶ σοφώτατοι. Zumpt croit qu'il s'agit de l'Aréopage, ou du Sénat, βουλή. Ahrens l'entend des philosophes des autres Ecoles. Le conflit ardent entre les sectes ne permet guère de supposer qu'on les fit juges les unes des autres.

[3] D. L., X, 9. ἥτε διαδοχή, πασῶν σχεδὸν ἐκλιπουσῶν τῶν ἄλλων ἐς ἀεὶ διαμένουσα. Diogène est de la première moitié du IIIe siècle ap. J.-Ch.

[4] Cic., *de Fin.*, I, 20. Epicurus una in domo... quam magnos quantaque amoris conspiratione consentientes tenuit amicorum greges, *quod fit etiam nunc ab Epicureis.* Id., II, 25. *Lucull.*, c. 36. Epicureos tam bonos, tam inter se amantes. L'amitié des Épicuriens était aussi célèbre que celle des Pythagoriciens.

[5] Euseb., *Præp. Ev.*, XIV, 5, 3.

[6] *Inst. Div.*, III, 17.

florissante et très répandue. Or dans l'Épitomé des *Divinæ Institutiones* adressée à son frère Pentadius[1], Lactance dit que le Christ est né 300 ans avant eux. M. Guyau exagère donc quelque peu lorsqu'il dit que l'épicurisme prolongea son existence 400 ans après J.-Ch : jusqu'au IVe siècle, eut été plus exact. Avant le milieu de ce IVe siècle, le jardin d'Épicure commence à devenir désert. Julien, empereur de 361 à 363, après avoir interdit l'enseignement du pyrrhonisme et de l'épicurisme[2] ajoute : « Mais par la grâce des dieux ces sectes ont si bien cessé de vivre qu'on ne trouve plus même la plupart de leurs ouvrages. » Saint Augustin, né en 354 et mort en 430, dans une lettre à Dioscoris[3], constate le même fait : « Epicureos et Stoïcos certe ætate nostra sic obmutuisse conspicimus, ut vix jam in scholis rhetorum commemoretur tantum quæ fuerint illorum sententiæ... quando ne ipsorum quidem... Stoïcorum aut Epicureorum cineres calerent. » Saint Augustin a raison de se réjouir, de constater que la cendre des écoles philosophiques de la Grèce hellénique était déjà froide ; car cette ruine marquait le triomphe du christianisme dont elle était l'œuvre. C'est dans cet intervalle que s'est accomplie la lente mais profonde révolution des idées, des passions et des mœurs, qui donne un tour nouveau à la civilisation occidentale. L'ancien esprit hellénique est épuisé, ou s'épuise ; les sectes philosophiques deviennent des sectes théologiques ; la vie passe des Écoles aux Églises. L'état de décomposition ou de langueur mortelle, dont les effets sont précipités et généralisés par les mesures politiques[4], atteint toutes les formes de la science

[1] Ch. 43.

[2] *Opp.*, ed. Pet., 661 ; ed. Spanh, 301, c. μήτε Ἐπικούρειος εἰσίτω λόγος μήτε Πυῤῥώνειος.

[3] *Ep.*, CXVIII, 21.

[4] Constantius, en 346, interdit les sacrifices et ordonne de fermer les temples (Cod. Theodos. *de Pagan. sacrif. et templis*, XVI, 10 l. 2, p. 4.) Théodose ordonne de poursuivre ceux mêmes qui assistent aux sacrifices (*id.*, 1, 13), et frappe d'amendes très fortes ceux qui prient les images des dieux. Tous les lieux où avait fumé l'encens des sacrifices étaient confisqués par le fisc. Toutes les personnes atta-

grecque : le stoïcisme a son dernier épanouissement sous les Antonins ; le Lycée ne compte plus guère que des exégètes, des commentateurs, des paraphrasistes[1]. Seuls les Platoniciens, au contact des idées juives et des religions orientales, retrouvent une vie nouvelle, mais dont la durée sera encore éphémère.

Si l'école épicurienne a eu une longue existence, on ne peut pas dire qu'elle ait été féconde ; la confiance aveugle dans la parole du maître, considérée presque comme infaillible, ne laissait pas un champ suffisamment libre aux esprits vraiment originaux. Aussi dans la liste si nombreuse d'Épicuriens qu'a relevée avec tant d'exactitude Zeller[2], en est-il bien peu qui méritent une mention spéciale. A partir de Siro, qui enseigne à Rome et peut-être à Naples[3], comme Philodème au temps de Cicéron[4], on ne connait plus les noms des scholarques d'Athènes. Longin, dans le passage [5] où il mentionne tous les philosophes qui vivaient de son temps, ne cite le nom d'aucun épicurien, non pas qu'il n'en existât plus, mais parce qu'on affectait de ne pas les considérer comme philosophes.

Pour compléter l'histoire de l'École, je me bornerai à dire

chées à l'ancien culte étaient dépouillées de leurs privilèges et de leurs revenus. Le Collège des Vestales était par là même supprimé. Un édit de 408 ordonna de détruire les images consacrées et d'employer les édifices des anciens dieux au service public (*id*., I, 16 ; I, 19). Théodose II et Valentinien III, 426, renouvellent l'interdiction des sacrifices, frappent de la peine de mort les infractions à la loi, ordonnent de démolir tous les temples, chapelles, sanctuaires, qui restaient encore debout et d'en purifier le terrain en y élevant des croix (*id*., I, 25). La religion chrétienne n'était pas imposée ; mais l'exercice de la religion hellénique était interdit.

[1] Longin., dans *Porphyr. Vit. Plot.*, c. 21. οἱ μὲν οὐδὲν πλέον ἢ συναγωγὴν καὶ μεταγραφὴν τῶν τοῖς πρεσβυτέροις συντεθέντων ἐποιήσαντο... οἱ δὲ μικρὰ κομιδῇ πράγματα τῆς τῶν παλαίων ἱστορίας ἀπομνημονεύσαντες εἰς τοὺς αὐτοὺς τόπους ἐκείνοις ἐπεχείρησαν συντιθέναι βιβλία... οἱ δὲ... τρόπῳ ἰδίῳ χρησάμενοι Πλωτῖνος... καὶ Ἀμέλιος.

[2] T. III, p. 346 sqq.

[3] Donat (*Vit. Virg.*, 7 et 79) veut que Varius et Virgile aient été disciples de Siro.

[4] Cic., *de Fin.*, II, 33.

[5] περὶ τέλους. Introduct., vers 270. Ce προοίμιον a été inséré par Porphyre dans sa *Vie de Plotin*, ch. 20.

quelques mots sur ceux que Diogène nous signale comme les plus célèbres, σφόδρα ἐλλόγιμοι [1] : c'étaient d'abord, avec les trois frères d'Épicure, ses trois plus chers amis, morts avant lui, Métrodore, Polyænus et Hermarchus, qu'on appelait les καθηγέμονες de l'École.

Métrodore[2], avec lequel Épicure avait contracté des relations d'amitié et d'études à Lampsaque, son pays natal, né en 330, mort en 272, avait accompagné son ami à Athènes et ne le quitta plus, si ce n'est pendant un voyage en Asie qui dura six mois. Épicure, qui l'aimait tendrement ne se faisait pas illusion sur la portée philosophique de son esprit. Bien que dans les nombreux ouvrages qu'il lui dédie ou lui adresse, il le qualifie d'homme parfaitement bon [3], il n'ignore pas que son intelligence est de second ordre [4]. Il lui avait dédié un ouvrage en cinq livres intitulé *Métrodore*, et prescrit par testament que sa mémoire fût célébrée comme la sienne propre à chaque *Icade*. Métrodore avait gagné à l'école de son maître Timarque, y avait ramené Ménestratus [5] et n'avait pas hésité à prendre contre son propre frère, Timocratès, la défense des doctrines épicuriennes, dans un livre intitulé πρὸς Τιμοκράτην [6]. Il avait eu de Léontium, que Diogène appelle sa maîtresse[7] et Sénèque sa

[1] D. L., X, 28.

[2] Conf. H. Duening, *de Metrodori vita et scriptis*, Leips., 1870

[3] D. L., X, 23. ἀγαθὸς πάντα... καθάπερ καὶ 'Επίκουρος... ἐν προηγουμέναις γραφαῖς μαρτυρεῖ. Plut., *N. poss. suav. viv. sec. Ep.*, 15 ὑμνῶν καὶ μεγαλύνων Μητρόδωρον. Id., *Col.*, 33. πρὸς πάντας καὶ πάσαις ἐπιστολαῖς μεγαληγοροῦντος 'Επικούρου καὶ σεμνύνοντος. Conf. *Vol. Herc.*, VI, 37. Gomperz, *Zeitschr.*, 1867, p. 670.

[4] Sen., *Ep.*, 52, 3. Aït Epicurus... Metrodorum egregium... sed secundæ sortis ingenium. Ce renseignement, il est vrai, n'est pas d'accord avec celui que nous donne Cicéron qui appelle Métrodore pæne alter Epicurus (*de Fin.*, II, 28), et qui rapporte qu'Épicure lui avait donné le nom de sage qu'il réclamait habituellement pour lui-même et pour lui seul, s'il faut en croire Plutarque (*N. poss. suav. viv. Sec. Ep.*, 18. σοφὸν δὲ μηδένα φάναι πλὴν αὑτοῦ γεγονέναι). Cic., *de Fin.*, II, 3 (Qui se unus, quod sciam, sapientem profiteri sit ausus; nam Metrodorum non puto ipsum professum, sed, quum appellaretur ab Epicuro, repudiare tantum beneficium noluisse.

[5] Clem. Al., *Strom.*, V, 12.

[6] Plutarque (*N. poss. suav. viv. sec. Ep.*, 16) y fait allusion : ταῖς πρὸς τὸν ἀδελφὸν ἀντιγραφαῖς.

[7] D. L., X, 23. παλλακήν. Id., X, 6. Senec. (dans S. Jerom., *adv. Jovin.*, I, 48. « Metrodorus Leontium habuerit conjugem ».

femme, un fils qu'Épicure, dans son testament, recommande particulièrement. On a conservé de lui quelques effigies[1]. Parmi ses ouvrages on cite : 1. Trois livres *contre les Médecins* ; 2. *sur les Sensations* ; 3. *contre Timocrate* ; 4. *sur La grandeur d'âme* ; 5. *sur La faiblesse de constitution d'Épicure* ; 6. *contre les Dialecticiens* ; 7. *contre ou aux Sophistes*, en neuf livres [2] ; 8. *sur La méthode d'arriver à la sagesse* ; 9. *sur Le changement*, μεταβολή ; 10. *sur La richesse* ; 11. *contre Démocrite* ; 12. *de La noblesse*[3]. On mentionne encore plusieurs livres *sur les Poèmes*[4], un intitulé πρὸς τοὺς ἀπὸ φυσιολογίας λέγοντας ἀγαθοὺς εἶναι ῥήτορας[5], un grand nombre d'autres dont Philodème suspecte l'authenticité[6] ; un recueil de lettres dont on avait fait un choix, dans l'antiquité, comme de celles d'Epicure, de Polyænus, d'Hermarchus, et d'autres disciples[7]. Sénèque dit de ces trois chefs de l'École que ce qui fit leur grandeur ce ne fut pas l'enseignement et les leçons de leur maître, mais leur affection, leur sympathie, leur amitié pour lui, intime et réciproque[8] qui lui permettait de verser pour ainsi dire son âme dans leur âme.

Polyænus, également de Lampsaque, d'un caractère aimable et d'une âme tendre[9], mathématicien savant, en était arrivé à douter de la certitude géométrique [10] : il était auteur d'ouvrages sur la philosophie et la rhétorique mentionnés par Philodème [11]. Le testament d'Épicure recommande aussi un

[1] Viscont., *Iconogr. Gr.*, I, p. 214.
[2] Gal., t. XIX, p. 214.
[3] D. L., X, 24.
[4] Gomperz., *Zeitschr.*, 1885, p. 825.
[5] Philodem., *de Rhet.*, Vol. Herc., IV, p. 77.
[6] Id., *id.*, I, 152.
[7] Vol. Herc., 1044. Gomp. καὶ τὰς ἐπιτομὰς τῶν ἐπιστολῶν τῶν 'Επικούρου, Μητροδώρου, Πολυαίνου, 'Ερμάρχου καὶ τῶν γνωρίμων
[8] Sen., *Ep.*, 6. Metrodorum et Hermarchum et Polyænum magnos viros non schola Epicuri sed contubernium fecit. C'est ce qui faisait dire à Socrate que ses leçons n'avaient aucune influence sur ceux qui ne l'aimaient point et qu'il n'aimait point.
[9] Cic., *Lucull.*, 3 ; *de Fin.*, I, 6.
[10] D. L., X, 24. φιλικὸς. Zeller lit φιλήκοος.
[11] περὶ εὐσεβ., p. 980.

fils de Polyænus, dont la mère, si l'on en croit Plutarque, aurait été l'une des hétaïres qui fréquentaient l'École [1].

Ces deux amis d'Épicure étaient morts avant lui : Hermarchus lui survécut et lui succéda dans la direction de l'École, qu'il lui laissa en mourant. Ce vieux compagnon d'études figure comme curateur au testament d'Épicure, dont il avait dès sa jeunesse embrassé la doctrine, après s'être d'abord adonné à la rhétorique [2]. Il l'avait accompagné, avec Pythoclès et Ctésippe, dans son voyage en Asie [3]. C'était un esprit médiocre, de la troisième catégorie, c'est-à-dire de ceux qui ont besoin non seulement d'être guidés, mais poussés à la science et à la sagesse : Épicure lui recommande les enfants de Métrodore et lui lègue toute sa bibliothèque. On a de lui une effigie trouvée à Herculanum [4]. Ses ouvrages sont : 1. un recueil de vingt-deux lettres *sur Empédocle ;* 2. un traité : *des Sciences* ; 3. un écrit *contre Platon ;* 4. un autre *contre Aristote*. Philodème mentionne de lui des ouvrages supposés. Il mourut d'une attaque de paralysie [5].

Diogène cite encore Léonteus, de Lampsaque, et Thémista sa femme, avec qui Épicure entretint une fréquente correspondance ; Colotès et Idoménée, également de Lampsaque ; Polystratus, qui succéda à Hermarchus comme scholarque, et partagea cette fonction avec Hippoclide son ami [6], et qui fut remplacé lui-même dans cette fonction par Dionysios, que Brucker croit à tort être celui qui porte le surnom de μεταθέμενος, parce qu'il changea d'École, et passa du Portique aux

[1] D. L., X, 19. Plut., *N. poss. suav. viv. sec. Ep.*, 16.

[2] D. L., X, 7. τὰς ἀρχὰς προσέχων ῥητορικοῖς. Cic., *de Fin.*, II, 30. D. L., X, 22. σὺ δὲ ἀξίως τῆς ἐκ μειρακίου παραστήσεως πρὸς ἐμέ.

[3] Vol. Herc., 176, c. 18, ed. Gomp.

[4] Comparetti et de Petra, *La Villa Ercolanese*, p. 263, tab. XII, 8.

[5] D. L., X, 25. Si on lit comme Ménage παραλύσει au lieu de la leçon ordinaire, παρὰ Λυσίᾳ.

[6] Valer. Max., I, 18 (*de Miraculis*), 17. « Ces deux amis étaient nés le même jour, avaient eu le même maître, Épicure, possédaient leur fortune en commun, partagèrent la direction de l'École, et moururent à un âge avancé, en même temps l'un que l'autre ». Un fragment de Polystrate, περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως, tiré des rouleaux d'Herculanum, a été édité dans le 4e vol. des *Vol. Herc.*

Cyrénaïques, ce qui n'est pas la même chose que l'École épicurienne[1]. Le quatrième successeur fut Basilidès, sur lequel nous ne savons rien de plus que sur Dionysios. La série des scholarques dans Diogène s'arrête là.

Puis, à des dates que nous ne pouvons déterminer, apparaissent : Apollodore que son surnom ὁ Κηποτύραννος semble indiquer comme scholarque, et qui, maître de Zénon de Sidon que Cicéron entendit à Athènes, en 79, peut être placé entre les années 130 et 100 av. J.-C. : il avait écrit plus de 400 ouvrages ; les deux Ptolémée d'Alexandrie, surnommés l'un le Blanc, l'autre le Noir, sans qu'on sache ce que signifiaient ces épithètes ; Zénon de Sidon, disciple d'Apollodore, très fécond écrivain qu'entendit Cicéron avec Atticus à Athènes, en 79, et dont il loue la rigueur logique, le style élégant et noble ; ses ouvrages sont le fondement de ceux de Philodème. Philon de Larisse, l'Académicien, son contemporain, l'appelait le coryphée des Épicuriens, coryphæus Epicureorum[2], parce que, supérieur à tous ceux de son École sous ce rapport, « distincte, graviter, ornateque disputabat[3] ; » il florissait à Athènes vers 90 av, J.-C., au temps de la guerre de Mithridate. Soucieux de l'honneur de son maître et du fondateur de son École, il poursuivit de sa vengeance Diotimus le Stoïcien, qui avait fait circuler sous le nom d'Épicure 50 lettres obscènes, obtint des Romains, auxquels il le dénonça probablement comme partisan du tyran Aristion, son extradition et sa condamnation. Il était déjà âgé quand Cicéron l'entendit, mais il avait conservé l'ardeur de l'esprit et du caractère et la passion de la polémique, ce qu'atteste l'épithète de « acriculus senex, istorum acutissimus[4]... ille acriculus, me audiente, Athenis senex istorum acutissimus... dicere solebat. »

[1] D. L., VII, 166. ἀποστὰς τοῦ Ζήνωνος πρὸς τοὺς Κυρηναϊκοὺς ἀπετράπη.
[2] Cic., *de N. D.*, I, 21.
[3] Cic., *id.*, id.
[4] *Tuscul.*, III, 17.

Démétrius de Laconie, qui eut pour maître Protarque de Bargylia, en Carie [1], et que pour cette raison Gassendi considère comme le successeur de Basilidès dans le scholarchat [2], était un des plus illustres de la secte, suivant Sextus qui nous rapporte sa définition du Temps [3]. On trouve dans les rouleaux d'Herculanum les titres de deux de ses ouvrages; l'un sur la Géométrie, l'autre intitulé περί τινων συζητηθέντων δίαιτα [4].

Nommons encore Diogène de Tarse, auteur d'un recueil intitulé Ἐπίλεκται σχολαί et d'un abrégé de l'éthique d'Épicure, au moins en douze livres [5], et enfin Orion complètement inconnu.

A la liste de Diogène on doit ajouter Phædrus, l'ami d'Atticus, que Cicéron entendit à Athènes en 79 [6], auteur présumé d'un traité de théologie, περὶ θεῶν, que d'autres attribuent à Philodème et dont des fragments furent découverts à Herculanum [7]; Philodème de Gadara, en Cœlésyrie, auteur d'une Σύνταξις τῶν φιλοσόφων, d'une *Rhétorique* en quatre livres, d'une *Poétique* en cinq livres, d'un traité *sur la Piété* [8], d'un traité de logique intitulé περὶ σημείων καὶ σημειώσεων, dont on a recueilli des fragments importants et très intéressants dans les rouleaux d'Herculanum [9]; Patron, successeur de Phædrus à Athènes et contemporain de Philodème, chef de l'École en 51, lorsque Cicéron, se rendant en Cilicie, passa par Athènes.

[1] Strab., XIV, p. 658.

[2] Sextus Emp., *Math.*, VIII, 348. τῶν κατὰ τὴν αἵρεσιν Ἐπικούρειον ἐπιφανῶν.

[3] Id., *Pyrrh. Hyp.*, III, 137. σύμπτωμα συμπτωμάτων.

[4] *Vol. Herc.*, VI, 121. Voir Usener, p. 402, b.

[5] D. L., X, 26 et 118.

[6] *De Fin.*, I, 5. Diels, *Doxogr. Gr.*, p. 530. Il est prouvé par ces fragments, que l'exposition de la théorie épicurienne sur les dieux, dans le 1er l. du *de Natura Deorum* de Cicéron, est tiré principalement de cet ouvrage.

[7] Diels, *id.*, p. 127, remarque que c'était une tradition, dans l'école d'Épicure, d'écrire des traités sur la piété, la sainteté et sur les dieux.

[8] Édités par Gomperz, Philodem., *Ueber Inductionschlüsse* Leips., 1865, et commentés par Fr. Bahnsch, *Des Epicureers Philodemus Schrift.*, Lyck, 1879. La bibliothèque d'Herculanum ne contenait pas moins de 36 de ses ouvrages.

Patron fait le onzième successeur, διάδοχος. Comme d'après Suidas il y en a eu quatorze jusqu'à Auguste, deux scolarques inconnus ont dû prendre place entre les années 50 et 30 av. J.-C. [1]. Dans les *Propos de Table* de Plutarque, il est fait mention de deux Épicuriens, dont l'un Boëthus vivait à Athènes et l'autre à Rome, probablement tous deux professeurs de philosophie [2].

Syro ou Siro, professa à Rome et peut-être, comme Philodème, à Naples [3], qui était devenu, au temps d'Auguste, ainsi que Marseille, un centre prospère et très fréquenté des hautes études grecques [4].

Enfin, il ne faut pas oublier le plus illustre des Épicuriens romains, le grand poète T. Lucretius Carus, que Cicéron qualifie de perfectus Epicureus [5].

[1] 1. Épicure, 306-270.
2. Hermarchus, 270.
3. Polystrate.
4. Dionysius.
5. Basilidès.
6. Protarchus de Bargylia.
7. Demetrius Laco.
8. Diogène de Tarse.
9. Apollodore, ὁ Κηποτύραννος.
10. Zénon de Sidon.
11. Phædrus.
12. Patron.

[2] Conf. Zumpt, *Ueber d. Bestand. d. phil. Schulen.*, p. 86-90. Cic., *ad Famil.*, XIII, 1 ; *ad Attic.*, V, 11 ; VII, 2.

[3] Cic., *Acad.*, II, 33 ; *de Fin.*, II, 35. Sironem et Philodemum quum optimos viros, tum homines doctissimos. Donat en fait le maître de Varius et de Virgile, *Vit Virg.*, 7 et 19.

[4] Strab., V, p. 246 ; IV, 181.

[5] *Brut.*, 35.

CHAPITRE DEUXIÈME

THÉORIE DE LA NATURE

La métaphysique est liée à la psychologie qui l'inspire, et qui lui fournit plus de principes qu'elle n'en reçoit. La métaphysique considère les choses en tant qu'êtres, la psychologie les considère en tant que représentations, et comme la représentation ne représente que des êtres, et que l'être n'est jamais donné que dans une représentation, le rapport des deux sciences qui sont entr'elles comme l'être et la représentation est nécessairement extrême. Il est curieux et significatif que cette intime relation soit particulièrement confirmée par la doctrine épicurienne, signalée partout et à juste titre comme la formule la plus complète d'une explication mécanique et d'une conception absolument matérialiste des choses et des êtres. La notion de l'âme et de ses propriétés essentielles semblerait devoir être, dans la métaphysique du système qui n'est qu'une physique, plus que partout ailleurs absente, et c'est elle au contraire, nous le verrons, qui lui fournit son principe et en même temps lui pose sa fin, tout en niant la notion même de finalité. En effet, sans entrer ici dans des développements qui trouveront plus loin leur place, tout le système d'Épicure a pour but, il le sait et il le dit, de sauver, en la fondant rationnellement, la liberté de la volonté humaine. C'est un principe pour Épicure que l'homme est libre, et cette vérité est manifestement d'ordre et d'origine

psychologiques, et ne peut être révélée et affirmée que par la conscience. Bien plus, Épicure, pour fonder rationnellement ce fait psychologique, ne trouve d'autre moyen que d'attribuer à la matière même, ramenée par l'analyse et l'expérience à des éléments atomiques, la puissance d'un mouvement autogène, spontané et libre. Mais le mouvement libre et spontané est un attribut essentiel de l'âme, et la notion, le type de ce mouvement ne peut-être trouvé dans l'âme que par l'âme même, dans et par la conscience [1]. En outre tout l'effort du système dans l'ordre pratique est d'assurer le bonheur de l'homme, et pour atteindre ce but le moyen le plus infaillible est d'établir la paix de l'âme en en chassant les fausses terreurs par une doctrine qui lui découvre, dans la plus grande clarté et avec la plus entière certitude, la vérité des choses. Un état de l'âme est donc la dernière et suprême fin du système; la connaissance est le meilleur moyen de le produire, et on peut même se demander si, dans le sens profond et dernier de la doctrine, on ne doit pas dire que le but et le moyen se confondent et que la possession de la vérité est cet état même de félicité et de paix auquel tout homme naturellement aspire.

Il est donc tout naturel que, pour exposer dans son vrai jour la psychologie d'Épicure, j'entre dans quelques développements sur une métaphysique non seulement profondément pénétrée d'idées psychologiques, mais qui a ses racines en elles. Il paraîtra peut-être moins naturel que je commence par une théorie de la nature l'étude de cette psychologie. Cet ordre est cependant plus rationnel, au point de vue méthodologique du moins, qu'il ne semble au premier aspect. D'abord c'est un ordre fidèle à la vérité historique ; c'est celui qu'adoptent non pas seulement tous les philosophes anciens, mais Épicure lui-même. Sans doute il fait profession de mépri-

[1] Il est singulier que Ritter et Lange lui-même aient négligé ce fait considérable, relevé par Gassendi, signalé brièvement, mais fortement par Zeller et Ueberweg, et mis dans son vrai jour par M. Guyau, dans son excellent ouvrage de la *Morale d'Épicure*.

ser la dialectique comme inutile[1], et en fait ne s'astreint, dans l'exposition de ses idées, à aucun ordre méthodique; le sens de l'organisation scientifique, le goût de la forme systématique[2], si puissants chez les Stoïciens qui outrent sous ce rapport l'esprit de la logique péripatéticienne[3], lui font défaut, et cependant il en subit à son insu l'influence. La logique d'Aristote est déjà une tradition qui s'impose, et qui commence à dominer dans la technologie et dans la forme extérieure de la science. Épicure, qui a cependant sa méthode propre de recherche scientifique, obéit dans son exposition à des règles ou plutôt à des habitudes péripatéticiennes. Le général contient le particulier et en doit être déduit. L'âme humaine, la seule dont Épicure s'occupe, fait partie de la nature du tout et ne peut être connue que dans son rapport à ce grand tout qui l'embrasse et où elle n'occupe qu'une place qu'on peut croire petite. La connaissance de l'âme suppose donc, comme condition préalable, la connaissance de la nature entière qui l'explique et la contient. Il est bien possible que la notion de la liberté et par suite de l'âme, le seul être de la nature où elle soit visible et visible à l'intuition directe, ait précédé chronologiquement, même dans la conscience du philosophe, la connaissance de l'univers et de ses lois ; mais cette idée de la liberté ne s'explique pas par elle-même; la conscience la constate sans la fonder : elle est un phénomène psychologique dont on peut mettre en doute la réalité objective, jusqu'au moment où on en a découvert la cause, qui ne peut se trouver que dans la nature des choses, c'est-à-dire dans le système général des causes de tous les faits particuliers de la nature. Or quelle est la cause qui fait que l'âme est libre, et qui explique comment elle est libre ?

[1] D. L., X, 31.
[2] Il l'appellerait volontiers, comme Joubert, un cadre artificiel, un coffre fabriqué.
[3] Cic., *de Fin.*, I, 17. « Il rejette la définition, ne donne aucune règle de division, ne dit pas comment le raisonnement doit être formé et conduit à une conclusion exacte, ni comment il faut s'y prendre pour résoudre les argumentations sophistiques et dissiper les équivoques. »

C'est que les atomes dont elle est composée, comme toutes les autres choses de la nature, sont libres eux-mêmes, dans une certaine mesure, de leurs mouvements et de leurs combinaisons. De là la nécessité de commencer l'étude de l'âme par une théorie de la nature qui la comprend.

La théorie de la nature ou physique [1] est une des trois parties dans lesquelles se divise la philosophie [2], et la philosophie est pour Épicure « une activité, ἐνέργεια, qui fait le bonheur de la vie par des raisons et des raisonnements [3] ». Ce mot emprunté à la langue de la métaphysique d'Aristote signifie ici que l'âme n'est pas passive dans l'état de la félicité, qu'elle se fait elle-même par son acte propre son bonheur, et qu'elle crée en elle cet état par la science. La vie heureuse est un acte, et un acte réglé par la raison, c'est-à-dire un art [4]. La théorie de l'âme, comme être de la nature, fait donc partie de la théorie de la nature. Une partie distincte de la philosophie, quoique naturellement rattachée à la connaissance de l'âme était l'éthique, τὸ Ἠθικόν ; elle expose les principes de la vie pratique, traite de la connaissance qui marque et distingue les caractères des choses que nous devons rechercher et des choses que nous devons fuir, et pour cela analyse la nature et détermine l'origine des sentiments, des émotions, des passions de l'âme qui se ramènent à deux : le plaisir et la douleur [5].

De ces considérations générales sur la philosophie et sur les deux parties dont son contenu se compose, il résulte que la raison en est le seul agent ; cet agent organique a ses

[1] D. L., X, 29. τὸ δὲ φυσικὸν (ἔχει) τὴν περὶ φύσεως θεωρίαν πᾶσαν. Lucr., I, 149. Naturæ species ratioque.

[2] D. L., X, 29. διαιρεῖται. . εἰς τρία.

[3] Sext. Emp., *adv. Math.*, XI, 169. Ἐπίκουρος μὲν ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.

[4] Schol. Dion Thr., p. 649-26. οἱ μὲν Ἐπικούρειοι οὕτως ὁρίζονται τὴν τέχνην· τέχνη ἐστὶ μέθοδος ἐνεργοῦσα τῷ βίῳ τὸ σύμφερον.

[5] D. L., X, 30. τὸ δὲ ἠθικὸν περὶ αἱρέσεως καὶ φυγῆς... περὶ αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ περὶ βίων καὶ τέλους. Id., 31. πάθη δὲ λέγουσιν εἶναι δύο ἡδονὴν καὶ ἀλγηδόνα... δι' ὧν κρίνεσθαι τὰς αἱρέσεις καὶ φυγάς.

lois, lois qu'elle trouve en elle-même, qu'elle se crée et s'impose à elle-même, mais auxquelles elle n'en doit pas moins obéir si elle veut être assurée de posséder la vérité, si elle veut discerner les caractères auxquels non seulement l'erreur se distingue de la vérité, mais l'opinion se distingue de l'évidence ; car c'est là l'essence de la philosophie [1]. L'analyse et le système des lois formelles de la connaissance, qui expose les moyens d'arriver à la connaissance des choses mêmes, constitue la troisième partie de la philosophie, la canonique, τὸ κανονικόν [2], qui est moins une logique qu'une méthodologie, contenue dans un traité spécial intitulé par Épicure ὁ Κανών, en un seul livre [3]. Si les Épicuriens rejettent la dialectique comme superflue et inutile, c'est ou l'éristique sophistique des Mégariques [4] ou la théorie logique des Stoïciens poussant à l'extrême le procédé déductif et la forme syllogistique [5] ; car ils ont eux aussi leur logique, et c'est, nous le verrons, un essai de logique inductive et qui traite des critériums de la vérité, des principes de la connaissance, des fondements premiers et des éléments du savoir [6].

Sextus Empiricus nous fait connaître l'ordre dans lequel les Épicuriens exposaient les diverses parties de la philosophie ; ils commencent par la canonique et traitent de l'évidence, des choses qui se dérobent aux sens et des vérités

[1] Cic., *Lucull.* (*Acad.*, II), 14. Epicurus dixitque sapientis esse opinionem a perspicuitate sejungere.

[2] D. L., X, 30. τὸ μὲν οὖν κανονικὸν ἐφόδους ἐπὶ τὴν πραγματείαν ἔχει.

[3] D. L., X, 30. ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Κανών.

[4] D. L., X, 27. Un traité πρὸς τοὺς Μεγαρικούς fait partie du catalogue des ouvrages d'Épicure ; un πρὸς τοὺς διαλεκτικούς de ceux de Métrodore.

[5] D. L., X, 31. τὴν διαλεκτικὴν ὡς παρέλκουσαν. Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 14. τὴν λογικὴν θεωρίαν ἐκβάλλουσα. A. Gell., *N. Att.*, II, 28. Neque ei (Epicuro) negotium fuit syllogismum, tanquam in scholis philosophorum, cum numeris omnibus et cum suis finibus (ὅροις) dicere ».

[6] D. L., X, 30. περὶ κριτηρίου καὶ ἀρχῆς καὶ στοιχειωτικόν. Par le mot κριτήριον Gassendi (p. 62) entend avec raison, non pas un caractère extérieur, un signe pour ainsi dire palpable de la vérité, mais le système des instruments et organes que possède l'âme pour la saisir : « Neque tribunal judicis neque argumentum

qui dépendent de celles-là[1]. Or comme ils considéraient habituellement cette logique appliquée comme une section préliminaire, *exordialem*, dit Gassendi, et par suite comme rattachée intimement à la théorie de la nature, ne voulant pas séparer dans la science la forme du contenu, il en résulte que la physique était la seconde partie de la philosophie, et que par suite la morale en était la troisième et dernière.

Malgré cette indication, qu'il était nécessaire de relever au point de vue de la fidélité historique, comme la canonique a pour objet l'étude des facultés de l'intelligence, des principes de la connaissance, des caractères de la certitude, des procédés par lesquels la raison arrive de ce qu'elle connait avec évidence à ce qui au premier abord se dérobe à elle, περί τε ἐναργῶν καὶ ἀδήλων, nous la rattacherons à cette partie de la psychologie qui traite de la théorie de la connaissance, et nous adopterons par conséquent l'ordre suivant :

I. La physique ou théorie de la nature[2].

II. La psychologie métaphysique.

III. La théorie de la connaissance ou psychologie de la raison et de l'intelligence.

IV. La théorie du désir, des émotions, c'est-à-dire du plaisir et de la douleur, des passions, de la volonté ou psychologie morale.

Le témoignage des sens est infaillible. L'infaillibilité de ce témoignage, la foi en l'évidence des notions qu'ils nous apportent ne peut être clairement prouvée que si nous en trouvons la raison et l'explication dans la connaissance du

quo materies judicanda discernitur, sed... organum instrumentumque judicandi. » Senec., *Ep.*, 89. Alio nomine rationalem induxerunt. Sed eam esse accessionem naturalis partis existimarunt.

[1] Sext. Emp., *Math.*, VII, 22. ἀπὸ τῶν λογικῶν εἰσβάλλουσι· τὰ γὰρ κανονικὰ πρῶτον ἐπιθεωροῦσι, περί τε ἐναργῶν καὶ ἀδήλων καὶ τῶν τούτοις ἀκολούθων ποιοῦνται τὴν ὑφήγησιν.

[2] D. L., X, 35. τῆς περὶ φύσεως θεωρίας

système général des choses[1]. Si nous admettons, sous la réserve de cette démonstration prochaine, l'autorité de la sensation comme organe de la connaissance, à laquelle même toute connaissance est suspendue[2], nous voyons que les sens nous attestent l'existence d'un monde de choses corporelles[3], dont nous avons besoin, pour établir le repos dans notre âme et le bonheur dans notre vie[4], de connaître les causes, la nature, les lois de développement et de dépérissement[5].

Cette connaissance est la fonction de la théorie de la nature qu'Épicure appelle aussi la physiologie[6].

Pour nous former une conception générale de la nature des choses nous pouvons adopter, en les complétant et en les corrigeant, quelques-uns des principes qu'avait déjà professés Démocrite, que les lois de la raison postulent et que les faits observés et enregistrés par l'expérience[7] confirment ou du moins n'infirment pas[8].

Ces principes sont :

Rien ne vient de rien, ou en d'autres termes rien ne se

[1] Cic., *de Fin.*, I, 19. Nisi autem rerum natura perspecta erit, nullo modo poterimus sensuum judicia defendere.

[2] D. L., X, 32. πᾶς γὰρ λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται.

[3] Id., X, 39. τὰ μὲν γὰρ σώματα ὡς ἔστιν αὐτὴ ἡ αἴσθησις ἐπὶ πάντων μαρτυρεῖ καθ' ἣν ἀναγκαῖον τὸ ἄδηλον τῷ λογισμῷ τεκμαίρεσθαι.

Lucr., I, 423. Corpus enim per se communis dedicat esse
Sensus, quo nisi prima fides fundata valebit,
Haud erit..... quo.....
Confirmare animi quidquam ratione queamus.

[4] D. L., X, 84. La fin de toute science est le bonheur. Id., 78. τῶν εἰς μακάριον βίον συντεινόντων διαλογισμῶν. La félicité gît précisément dans la connaissance des choses, τὸ τὴν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων αἰτίαν ἐξακριβῶσαι... καὶ τὸ μακάριον ἐνταῦθα πεπτωκέναι.

[5] D. L., X, 30. περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς.

[6] Id., id. φυσιολογίας ἔργον.

[7] Nous avons déjà vu que ce fut la lecture des ouvrages de Démocrite qui attira Épicure à la philosophie. D. L., X, 2 et 4. Il est manifeste qu'il s'est approprié la théorie atomistique, et il l'a reconnu en s'appelant un Démocritéen (Plut., *Col.*, III, 3), quoi qu'on l'accuse d'avoir plus tard méconnu le génie et raillé la doctrine de ce grand esprit. Il est remarquable que Héraclite, Empédocle et Anaxagore soient les seuls philosophes contre lesquels Lucrèce (I, 639-716-830) institue une critique expresse.

[8] D. L., X, 34. ἂν μὲν γὰρ ἐπιμαρτυρεῖται ἢ μὴ ἀντιμαρτυρεῖται.

produit sans cause[1]; car, dans le cas contraire, tout viendrait indistinctement de tout, sans qu'il fut besoin de semences et de germes[2], sans conditions de déterminations de temps et d'espèce, c'est-à-dire viendrait en tout temps et en tous lieux[3], hypothèse que contredisent l'expérience universelle et les faits les plus manifestes[4]. Le sens commun, *sensus communis*[5], nous montre au contraire qu'il n'y a pas de ces générations spontanées, équivoques, que tout vient d'un germe déterminé, propre, fixe, immuable dans son espèce comme limité dans son action, soumis à des conditions particulières et spéciales de temps et de lieu. Chaque chose possède une matière propre qui est le principe latent et immanent de sa forme, de son espèce, de sa vie et de son développement[6]. Les espèces sont invariables[7].

Rien ne se détruit et ne se réduit à rien; la nature n'anéantit rien[8]; elle se borne à résoudre, à dissoudre les corps qu'elle a composés en leurs corps élémentaires, *in sua corpora*. C'est le principe de l'indestructibilité de la matière et de la persistance de la force. « Tous ceux, dit Galien, qui comme Empédocle et Épicure conçoivent le monde comme formé par l'agrégation d'atomes, admettent bien une composition comme une décomposition des éléments intégrants des choses, mais non une génération et une destruction propre-

[1] *V. Herc.*, col. XIII, 15. μηδὲν χωρὶς αἰτίας ἀποτελεῖσθαι.
[2] D. L., X, 38. σπερμάτων οὐδὲν προσδεόμενον.
[3] Lucr., II, 290 : Nec regione loci certa nec tempore certo.
[4] Lucr., I, 892. Manifesta docet res.
[5] Lucr., I, 423.
[6] Id., I, 76. Finita potestas cuique. . . .
. . . . . Atque alte terminus hærens.
Id., I, 170. Seminibus certis quidque creatur.
Id., I, 174. Certis in rebus inest secreta facultas.
Id., I, 191. Quæque sua de materia grandescere alique.
[7] Id., I, 580. Et quidquidque queant per fœdera naturai,
Quid porro nequeant sancitum.
V. Herc., XIII, 15. μὴ μεταβάλλειν τὰ ὄντα.
[8] D. L., X, 39. Lucr., I, 225.
Nullius exitium patitur natura.

ment dites, γενέσεις καὶ φθορὰς οὐκ οἰκείως ; car ce n'est pas par un changement qualitatif, κατὰ ποίαν ἀλλοίωσιν, mais par juxtaposition et agrégation que toutes choses se forment suivant eux[1]. » Rien ne naît, rien ne périt.

Et en effet, si ce qui cesse de nous apparaître se perdait réellement dans un non-être absolu, toutes les choses existantes seraient déjà devenues la proie du néant, puisqu'il n'y aurait pas d'êtres, résultat de leur décomposition, dont elles pourraient renaître. C'est par la dissolution des unes que se composent les autres, et telle est la condition nécessaire et universelle du renouvellement des formes. La mort est la condition de la naissance ; ce sont deux faits corrélatifs[2]. Le propre de l'être est d'agir et de pâtir ; les corps seuls peuvent exercer une action et la recevoir, la sensation nous l'atteste ; elle atteste donc que les corps existent, et que seuls ils existent. Si l'âme existe, et elle existe puisqu'elle agit et pâtit, c'est qu'elle est un corps[3].

La sensation qui nous démontre l'existence des corps nous démontre aussi qu'ils se décomposent ; ils sont donc des composés, et leur matière est divisible. Mais la division réelle ne va pas à l'infini[4] : car poussée à l'infini, elle réduirait l'être au non-être[5]. « Il faut rejeter la division à l'infini dans le sens de la petitesse, qui finirait par épuiser toutes les forces de l'être, et nous obligerait, par une série de diminutions insensibles mais continues, de réduire dans les agrégats corporels l'être au non-être. La divisibilité des corps,

[1] Gal., *Hist. Phil.*, t. XIX, 260.

[2] Lucr., I, 264. . . . . . Nec ullam
Rem gigni patitur nisi morte adjutam aliena.

[3] Lucr., I, 444. Facere et fungi sine corpore nulla potest res.
D. L., X, 67. Si l'âme n'était pas un corps, elle ne pourrait οὔτε ποιεῖν οὔτε πάσχειν.

[4] D. L., X, 43. οὐδὲ γὰρ εἰς ἄπειρον ἡ τομὴ τυγχάνει... λήγει δέ.
Lucr., V, 563. Frangendi reddita finis
Certa manet.

[5] Lucr., I, 551. D. L., X, 56. ἵνα μὴ πάντα ἀσθενῆ ποιῶμεν κὰν ταῖς περιλήψεσι τῶν ἀθρόων εἰς τὸ μὴ ὂν ἀναγκαζώμεθα τὰ ὄντα θλίβοντες καταναλίσκειν.

des composés a donc une limite, λήγει ; la dernière partie que trouve la division réelle à cette limite, la plus petite partie qu'elle puisse atteindre, celle par conséquent qui n'est plus divisible et n'a plus elle-même de parties, c'est l'élément dont se composent tous les composés, l'atome, corps simple et sans mélange [1] soit d'autres atomes soit même du vide, car l'atome ne participe pas du vide [2], indivisible, par suite solide, plein, sans vide intérieur qui fournisse une prise à une division ultérieure, par suite encore immuable en lui-même, puisque tout changement procède d'une division [3].

L'atome n'est pas un point métaphysique : c'est un point de substance, comme dirait Leibniz ; c'est un corps, dit Épicure, puisqu'il souffre des chocs et qu'il en imprime à son tour [4]. Il est immuable en son essence, ἀμετάβλητον, c'est-à-dire qu'il garde sans que rien les puisse altérer ou détruire sa force et sa forme essentielle, persiste dans son être et sa manière d'être : autrement toutes les choses seraient réduites au néant.

Les atomes résistent à toute espèce de changement : le changement n'atteint que la qualité, mais atteint toute qualité. Il n'y a à pouvoir changer que l'être qui est tel ou tel et qui peut devenir tel ou tel autre. Le devenir est de l'essence de la qualité : il est négatif de l'essence de l'être même [5] ou

[1] D. L., X, 59. ἀμιγῆ. Lucr., I, 549. Sunt solida simplicitate.

[2] D. L., X, 40. ταῦτα δέ ἐστιν ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα... πλήρη τὴν φύσιν ὄντα. . οὐκ ἔχοντα ὅπῃ ἢ ὅπως διαλυθήσεται. Id., 54. αἱ δὲ ἄτομοι οὐδὲν μεταβάλλουσιν. D. L., X, 44. ἡ στερεότης ἡ ὑπάρχουσα αὐταῖς. X, 41. μέστα. Sext. Emp., *Math.*, 404. οἱ δὲ πάντα εἰς ἀμερῆ καταλήγειν ὑπειληφότες.

[3] Sext. Emp., *Math.*, IX, 363. « Cette hypothèse des atomes était plus ancienne (que Démocrite même), et venait, s'il faut en croire Posidonius le Stoïcien, d'un Phénicien appelé Mochus ». Strabon (l. XVI, p. 759) « S'il faut avoir confiance en Posidonius, la théorie des atomes est bien vieille, et remonte à un Sidonien, appelé Mochus, qui vivait avant la guerre de Troie ». Ce Mochus est cité par Josèphe, *Antiq.*, I, 3 ; Tatien, *Or. ad Græc.*, p. 171, reproduit par Eusèbe, *Præp. Ev.*, X, c. 11, p. 493, et par Iamblique, *Vit. Pyth.*, 3. On appelait néanmoins les Épicuriens les Prophètes des atomes.

[4] ἄτομος ἀμέτοχος τοῦ κενοῦ.

[5] D. L., X, 56. τὴν μετάβασιν μὴ νομιστέον γένεσθαι ἐν τοῖς ὡρισμένοις. Id., 54. ποιότης γὰρ πᾶσα μεταβάλλει.

du corps en soi. Il faut bien pour résister à la division quelque chose d'indivisible, d'indissoluble, pour supporter le changement quelque chose qui subsiste, pour servir de substrat au devenir quelque chose de substantiel, d'essentiel, qui demeure[1]. Le seul changement que puisse éprouver l'atome, c'est un changement de situation dans l'espace[2]. Le changement de l'être en non-être ne se comprend pas plus que le changement du non-être en l'être. Les atomes sont donc éternels, primitifs, increés : ils sont aujourd'hui, ils seront toujours ce qu'ils ont été une fois [3].

Puisque les atomes sont des corps, c'est-à-dire des êtres qui peuvent agir et pâtir, *ferreque patique*, ils sont soumis aux lois d'existence des corps, et ils en ont les attributs essentiels, c'est-à-dire la figure avec toutes les qualités inhérentes à la figure : la pesanteur, la grandeur, et, en tant que grandeurs, les trois dimensions, la force de résistance à la pénétration ou l'impénétrabilité[4], enfin le mouvement.

Le tout est infini : en effet ce qui est fini a une limite, et toute limite est relative à une autre chose qui la limite, et cette autre chose qui limiterait le monde ni la réalité ne nous la montre, ni l'imagination et la pensée ne la sauraient concevoir [5]. Pour expliquer l'infinité du monde, il faut bien que les atomes, qui sont les germes, les semences des êtres qui le composent, σπέρματα, *semina, genitalia corpora, corpora prima, primordia* [6], soient infinis en nombre [7].

[1] D. L., X, 54 et 41. δεῖ τι ὑπομένειν ἐν ταῖς διαλύσεσι τῶν συγκρίσεων στερεὸν καὶ ἀδιάλυτον, ὃ τὰς μεταβολὰς οὐκ εἰς τὸ μὴ ὂν ποιήσεται· οὐδ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος.

[2] D. L., X, l. l. 54. ἀλλὰ κατὰ μεταθέσεις.

[3] D. L., X, 54 ἄφθαρτα. Sext. Emp., *Math.*, 332. ἀγένητα αἱ ἄτομοι ἦσαν καὶ νῦν εἰσιν. Conf. Stob., *Ecl. Phys.*, p. 306. Heeren.

Lucr., I, 237. Immortali sunt natura prædita.

Id., I, 486. Nulla potest vis stringere.

[4] D. L., X, 44. μηδὲ ποιότητά τινα περὶ τὰς ἀτόμους εἶναι πλὴν σχήματος καὶ μεγέθους καὶ βάρους. Sext. Emp., *Math.*, I, 21. τὸ τριχῆ διαστατὸν μετὰ ἀντιτυπίας.

[5] D. L., X, 42. Lucr., I, 966, sqq.

[6] Lucr., I, 170; II, 313 prima; IV, 187. Prima minuta.

[7] D. L., X, 41. τῷ πλήθει τῶν σωμάτων ἄπειρόν ἐστι τὸ πᾶν καὶ τῷ μεγέθει τοῦ κένου.

Les atomes sont des corps, des corps solides, pleins, capables de résistance, étendus dans les trois dimensions, ayant un poids et une figure : et cependant ils sont invisibles et se dérobent à nos sens ; ils font partie de cette catégorie de choses qu'on appelle ἄδηλα, et ne sont perceptibles qu'à la raison[1]. C'est un fait d'expérience : jamais il n'y a eu d'atome visible, et c'est même une chose que la raison ne saurait concevoir qui pût se faire [2], par suite de leur extrême petitesse[3].

L'extrêmement petit, τὸ ἐλάχιστον, joue un grand rôle dans la physique d'Épicure, et il y prend des significations diverses, analogues mais non identiques.

Il y a d'abord l'extrêmement petit dans l'espace, dans la mesure des distances, comme par exemple l'écart entre la perpendiculaire et la ligne oblique que suit l'atome quand il décline.

Il y a l'extrêmement petit dans le temps, par exemple le temps que mettent les atomes à parcourir le vide.

Il y a l'extrêmement petit dans la grandeur sensible des corps réels.

Il y a en outre l'extrêmement petit de l'atome même; l'atome a une grandeur, une grandeur réelle [4], mais non toute espèce de grandeur ; car il n'est pas visible et le supposer serait nous mettre en contradiction avec les faits donnés par l'expérience; il est plus petit que toute grandeur mesurable ; son volume est indéterminable et échappe à toutes nos mesures.

Il y a enfin, et c'est une chose bien singulière, il y a dans

[1] Plut., *Pl. Phil.*, I, 3. σώματα λόγῳ θεωρητά.

[2] D. L., X, 42. οὐδέποτε γοῦν ἄτομος ὤφθη αἰσθήσει Id., 56. ὃ οὐ θεωρεῖται γινόμενον, οὐδ' ὅπως ἂν γένοιτο ὁρατὴ ἄτομος ἔστιν ἐπινοῆσαι. Lucr., I, 1104. Primordia *cæca*, que je crois plus naturel de traduire par *qu'on ne voit pas*, et non pas : *qui ne voient pas*.

[3] D. L., X, 59. τὰ ἐλάχιστα.

Lucr., I, 575. Quæ minimis stipata cohærent partibus.

[4] D. L., X, 59. καί τι μέγεθος ἔχει. Id., 44. πᾶν τε μέγεθος μὴ εἶναι περὶ αὐτάς· οὐδέποτε γοῦν ἄτομος ὤφθη αἰσθήσει. Id., 55. οὐδὲ δεῖ νομίζειν πᾶν μέγεθος ἐν ταῖς ἀτόμοις ὑπάρχειν ἵνα μὴ τὰ φαινόμενα ἀντιμαρτυρῇ.

l'atome, déjà extrêmement petit lui-même, des extrêmement petits, c'est-à-dire des parties[1]. Il n'est pas facile de se rendre compte de ce nouvel élément, s'il faut le distinguer, ce qui est pour moi douteux, de l'extrêmement petit de l'atome. L'explication d'Épicure ne nous éclaire pas sur sa nature : il faut, dit-il, le concevoir par analogie de l'extrêmement petit de la grandeur sensible, qui sert à cette grandeur d'unité de mesure pour déterminer la grandeur des corps, et dont il ne diffère que par la petitesse[2].

On ne peut supposer qu'il s'agisse d'une pluralité de points mathématiques, c'est-à-dire sans grandeur, qui ne sauraient composer une grandeur. Gassendi[3] entend que l'atome a une grandeur qui implique nécessairement les trois dimensions inhérentes au concept de la grandeur, et il est d'avis qu'Épicure a pu distinguer mentalement et par des mots chacune de ces dimensions, prises également comme une partie extrêmement petite de l'atome extrêmement petit, sans qu'il soit nécessaire de les considérer elles-mêmes comme des atomes, car l'atome ne peut souffrir ni augmentation ni dimi-

[1] D. L., X, 59. νομιστέον καὶ τὸ ἐν τῇ ἀτόμῳ ἐλάχιστον. Ces atomes n'ont pas de centre, pas de points à leur surface (qui seraient les limites extrêmes de leurs diamètres), Hippol., *Philosoph.*, 22. (Diels, p. 572). ὧν οὐκ ἂν γένοιτο κέντρον οὐδὲ σημεῖον οὐδὲ διαίρεσις οὐδεμία ; Plutarque les appelle (*Pl. Phil*, I, 3, 25) ἀμέτοχα κένου, ἀδιάφθαρτα, οὔτε θραυσθῆναι δυνάμενα, οὔτε διάπλασιν ἐκ τῶν μερῶν λαβεῖν, οὔτε ἀλλοιωθῆναι. Ces atomes ont des parties. Simplic., *in Ar. Phys.*, VII, 1. Init., f. 216. 'Επίκουρος δὲ (contrairement à Démocrite), ἀμερῆ μὲν οὐχ ἡγεῖται... ἀπαθῆ μὲν ἐφύλαξεν αὐτὰ, τὸ δὲ ἀμερὲς αὐτῶν παρείλετο, convaincu, sans doute, dit Simplicius, par les objections d'Aristote.

[2] D. L., X, 59.

[3] *Syntagma*, p. 16. Quum esse in atomo partes dicimus. . ipsæ partes possint designatione sola, non item separatione distingui ; quippe quum naturali, individuo perpetuoque nexu cohæreant. C'est ce que Lucrèce exprime aussi (I, 612)

Non ex ullorum conventu conciliata.

D. L , X, 59. τὰ ἐλάχιστα... πέρατα δεῖ νομίζειν τῶν μηκῶν, et que la pensée seule constitue, τῇ διὰ λόγου θεωρίᾳ. Épicure ajoute que ces entités abstraites ont un rapport, une communauté, κοινότης, avec les atomes, πρὸς τὰ ἀμετάβολα, et ce rapport, c'est que les uns et les autres servent de mesure des volumes petits ou grands. Mais ils ne peuvent pas, comme les atomes, se mouvoir et former des corps par leur concours, συμφόρησιν δ'ἐκ τούτων κίνησιν ἔχοντων οὐχ οἷόν τε γίνεσθαι.

nution de grandeur[1], et bien qu'elles soient toutes inséparablement liées et unies en lui par un lien réciproque, primitif, naturel, essentiel, indestructible, et qu'elles ne soient pas venues en lui par le concours d'autres atomes extérieurs. Si les atomes ont des parties extrêmement petites, c'est qu'ils ont des figures et que la figure est la limite des grandeurs, ou l'ensemble de ces limites. Ces figures sont diverses, d'une diversité inexprimable, incompréhensible, mais non réellement infinie[2]. Sans cette extrême variété des figures, l'extrême variété des formes réelles des choses, dont aucune n'est semblable à une autre, serait inexplicable, tandis que si cette multitude diverse dans les formes réelles était vraiment infinie on ne concevrait plus l'ordre du monde dans lequel tout est enfermé entre des limites. La notion de fini est enveloppée dans la notion de l'ordre.

Cependant, quoique le nombre des figures diverses, si grand qu'il soit, ne soit pas infini réellement, il y a dans chaque espèce de formes figurées un nombre infini d'atomes; ainsi il y a un nombre infini d'atomes ronds, un nombre infini d'atomes crochus, un nombre infini d'atomes lisses, etc.[3]. C'est une conséquence inévitable du système, car si le nombre des atomes ronds, crochus, etc., était fini comme le nombre des espèces différentes de figures est aussi fini, quoiqu'extrêmement grand, la somme des atomes aurait été finie : ce qui est contre la donnée de l'hypothèse générale qui pose les atomes en nombre infini, et qui n'en permet pas la totalisation[4]. On ne totalise pas l'infini.

[1] Lucr., I, 613.

Unde neque avelli quidquam neque diminui jam
Concedit natura, reservans semina rebus

[2] D. L., X, 42. ἀπερίληπτα ταῖς διαφοραῖς τῶν σχημάτων... ταῖς δὲ διαφοραῖς οὐχ ἁπλῶς ἄπειροι ἀλλὰ μόνον ἀπερίληπτοι, tandis que dans chaque agrégat formant un corps le nombre des atomes est réellement infini.

[3] D. L., X, 42. καθ'ἑκάστην σχημάτισιν ἁπλῶς ἄπειροι.

[4] Lucr., II, 333. Quam longe distantia formis,
Percipe, multigenis quam sint variata figuris.
.... Quum sit eorum copia tanta
Ut neque finis, uti docui, neque summa sit ulla.

Les atomes ne sont pas le seul élément infini nécessaire pour constituer le monde infini. Il faut encore l'espace vide, ou le vide infini [1]. Outre le nom de *vide*, τὸ κένον, les Épicuriens donnaient à cet élément les noms d'espace, χῶρα, et d'essence intangible, ἀναφὴς φύσις [2]. Galien prétend qu'ils distinguaient le lieu, τόπος, de l'espace, χῶρα, en ceci, que le lieu était enveloppé par le corps dont il touche la surface en toutes ses parties ; l'espace ne le touche que partiellement, comme le tonneau par rapport au vin qu'il contient [3]. Mais Sextus Empiricus rappelle que pour Épicure lui-même [4], le vide, le lieu, l'espace sont les noms divers d'une même chose, l'essence intangible, correspondant à la diversité des rapports suivant lesquels on la considère. Si on la considère comme absolument dépourvue de corps, c'est le vide ; si on la considère comme entourée de tous les côtés par le corps, on l'appelle le lieu ; et ce lieu prend le nom d'espace si on ne voit en lui que ce à travers quoi passent nécessairement les corps en mouvement. Le nom le plus général et le plus caractéristique est celui de nature intangible, φύσις ἀναφής, et il lui a été donné par Épicure parce que son essence est d'être privée de la faculté de toucher un corps et de résister à ce contact [5].

L'existence du vide n'est pas prouvée par le témoignage

[1] D. L., X, 41. καὶ τῷ μεγέθει τοῦ κενοῦ (ἄπειρον) τὸ πᾶν. Gal., *H. Phil.*, t. XIX, 259. « Leucippe, Démocrite et Épicure font les atomes infinis en nombre et le vide infini en étendue ».

[2] D. L., X, 40. τόπος δὲ ὃν κενὸν καὶ χώραν καὶ ἀναφῆ φύσιν ὀνομάζομεν.

[3] Gal., *Hist. Phil.*, t. XIX, 259.

[4] V. plus haut n. 2.

[5] Sext. Emp., *Math.*, X, 2, p. 673. Fabric., Lucr., I, 455. On appelle *conjunctum* l'attribut qui ne peut être retiré aux choses sans détruire leur essence comme la pesanteur aux pierres :

> Tactus corporibus cunctis, *intactus* inani.

Lucr., III, 813. La durée éternelle est l'attribut, d'une part, des corps (des atomes) dont l'essence solide et impénétrable ne souffre pas de dissociation, et, d'autre part, des éléments qui ne peuvent pas connaître le choc, comme le vide :

> Plagarum quia sunt expertia, sic ut inane est
> Quod manet intactum, neque ab ictu fungitur hilum.

immédiat des sens, auxquels il se dérobe encore plus que l'atome : il est au nombre de ces choses que l'on appelle ἄδηλα. Mais elle est la conséquence logique que la raison, par une induction légitime, tire des vérités sensibles, des phénomènes évidents et certains qui en sont les signes révélateurs [1]. Au fond c'est un postulat du système, mais que vient confirmer l'analyse des faits réels. Le vide existe nécessairement, puisque seul il rend possible et explicable l'existence des corps séparés et distincts, c'est-à-dire des choses elles-mêmes que nos sens perçoivent comme tels. Le vide individualise, actualise [2]. Sans lui, la matière ne ferait qu'une masse informe, compacte, indistincte, tandis que l'observation et l'expérience de chaque instant nous prouvent qu'elle n'est pas telle [3] : elle se divise sous nos yeux par des émanations continuelles ; elle répare ses pertes par les mêmes procédés ; elle n'existe enfin pour nous qu'à l'état de combinaisons distinctes, spécifiques, séparées les unes des autres.

Épicure, dit Sextus Empiricus [4], a donné la plus forte démonstration de l'existence du vide par le raisonnement suivant : « Si le mouvement existe, le vide existe ; or le mouvement existe ; donc le vide existe ». Le vide seul rend possible et explicable le mouvement que la sensation nous atteste comme réel, et dont une des causes est la pesanteur, un des attributs essentiels, nous le savons, de la nature des atomes. Si nous n'admettions pas l'existence de ce qu'on appelle l'espace, l'essence intangible, les corps n'auraient plus de lieu qui les contienne, d'espace à parcourir dans

[1] D. L., X. 32. καὶ περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων χρὴ σημειοῦσθαι... συμβαλλομένου καὶ τοῦ λογισμοῦ. Id., 39. καθ'ἣν (la sensation) ἀναγκαῖον τὸ ἄδηλον τῷ λογισμῷ τεκμαίρεσθαι.

[2] D. L., X, 44. ἥ τε γὰρ τοῦ κένου φύσις ἡ διορίζουσα ἑκάστην (ἐπιπλοκήν).

[3] Lucr., II, 66.

. . . . Certe non inter se stipata cohæret
Materies.

[4] *Adv. Log.*, 2. εἰ ἔστι κίνησις, ἔστι κένον, ἀλλὰ μὴν ἔστι κίνησις, ἔστιν ἄρα κενόν.

leurs mouvements. Le mouvement serait inconcevable et impossible : or le mouvement est un phénomène dont l'existence réelle est visible, et par conséquent certaine. Il est certain pour la sensation que les corps se meuvent [1].

Pour concevoir et expliquer l'existence et la nature des choses, du monde, du tout, τὸ πᾶν, il faut donc poser deux causes premières : les corpuscules atomiques et le vide. Il n'y a pas lieu de demander le principe de ces causes, puisqu'elles sont elles-mêmes les principes en tant qu'éternelles [2].

Ces deux principes sont suffisants : on ne saurait en concevoir un troisième [3]. Tout être, toute chose [4], est corps, et dans toute chose s'unissent pour la constituer les atomes et le vide, et suffisent à la constituer en tant que chose et nature entière et complète [5], et à en constituer même les qualités ou propriétés essentielles et accidentelles qui naissent uniquement des positions relatives diverses des atomes et du vide [6]. S'ils sont suffisants, ils sont également nécessaires; sans eux on ne pourrait, ni par la sensation ni par aucun mode de pensée analogue, se rendre compte des choses : ils sont enveloppés tous deux dans la constitution des êtres comme éléments nécessaires et non comme des accidents, pas même comme des accidents essentiels.

Non seulement le vide est nécessaire comme les atomes, mais il est nécessaire que, comme les atomes sont infinis en nombre, le vide soit infini en étendue. Ces deux infinités

[1] D. L., X, 40. φαίνεται κινούμενα.

[2] D. L., X, 44. ἀρχὴ δὲ τούτων οὐκ ἔστιν.

[3] Lucr., I, 433. En dehors de la matière atomique et du vide... Nihil est. . .
Quod quasi tertia sit rerum natura reperta.

D. L., X, 40. παρὰ δὲ ταῦτα οὐθὲν οὐδ'ἐπινοηθῆναι δύναται.

[4] Il est assez singulier d'entendre Tertullien (*de Anima*, 7; *de Carn. Christi.*, 11) répéter presqu'en propres termes les principes de la métaphysique d'Épicure : « Nihil enim est, si non corpus; — omne quod est, corpus est sui generis ; — nihil est incorporale nisi quod non est ». Dieu même est corps; l'âme a la même forme que le corps, et est une substance matérielle très fine, lumineuse et aériforme.

[5] D. L., X, 40. ὅσα καθ'ὅλας φύσεις λαμβάνομεν.

[6] D. L., X, 44. παρὰ τὴν θέσιν τῶν ἀτόμων ἀλλάττεσθαι.

se répondent et se conditionnent réciproquement[1]. Car, d'une part, si les atomes étaient finis en nombre et si le vide était infini, les corpuscules atomiques ne connaîtraient pas un seul instant de repos ; ils ne resteraient pas un seul instant dans le même lieu ; ils seraient éternellement à l'état de dispersion dans le vide infini, éternellement isolés les uns des autres ; ils n'auraient aucun point d'appui pour résister aux chocs les uns des autres, aucun noyau autour duquel ils pourraient se ramasser et arriver à un état de combinaison relativement stable, nécessaire à la constitution d'une nature déterminée[2]. Mais, d'un autre coté, si le vide était fini, les atomes restant infinis, ces corpuscules ne sauraient plus trouver place dans un espace fini[3].

Ainsi, le tout est infini ; les atomes sont infinis en nombre ; l'espace, le vide est infini en étendue. Le vide et les atomes n'ont pas de principes, de causes, par la raison qu'ils sont eux-mêmes et eux seuls des causes et des principes. Non seulement par conséquent le tout est infini, mais il est immuable et éternel. Les mondes qu'il embrasse se dégradent et se détruisent incessamment : ils périront même. Le tout demeure, et il demeurera toujours et il a toujours été tel qu'il est; car il n'y a rien en dehors de lui, qui pénétrant en lui puisse le changer, rien en quoi il puisse se transformer, rien où il puisse comme s'enfoncer dans le néant et disparaître[4]. Outre le tout, il n'y a rien.

Les atomes n'ont aucune des qualités des corps qu'ils constituent par leurs combinaisons et qui apparaissent à nos yeux, si ce n'est la figure, la grandeur et la pesanteur, et les propriétés qui sont inhérentes à la figure et inséparables de

[1] Sext. Emp., *Math.*, IX, 333. ἀντιπαρηκουσῶν ἀλλήλαις τῶν καθ'ἑκάτερον ἀπειριῶν.

[2] D. L., X, 42, *id.*, 44. ἡ περιπλοκὴ τὴν ἀποκατάστασιν ἐκ τῆς συγκρούσεως διδῷ.

[3] D. L., X, 42.

[4] D. L., X, 39. οὐθὲν γάρ ἐστιν εἰς ὃ μεταβαλεῖ· παρὰ γὰρ τὸ πᾶν οὐθέν ἐστιν, ὃ ἂν εἰσελθὸν εἰς αὐτὸ τὴν μεταβολὴν ποιήσαι.

son essence, συμφυῆ : tel est le mouvement qui seul est cause de la figure [1], la figure n'étant que le résultat des positions relatives qu'ont prises les atomes et qu'ils n'ont pu prendre qu'en se mouvant. Parlons d'abord de la pesanteur, qui est une des causes du mouvement.

La pesanteur est une loi de la matière qui, le vide étant donné, s'exerce avec une force égale dans le vide, imprime par suite aux atomes une vitesse égale et la leur imprime éternellement et invisiblement, quoique nous puissions voir des phénomènes analogues au mouvement des atomes et comme un simulacre du phénomène dans ces tourbillons de poussières ténues qui s'agitent dans l'air, lorsqu'un rayon de soleil, perçant par une fente dans une chambre obscure, permet de les apercevoir [2]. Ainsi le vide supprime les effets de la loi de la pesanteur. Épicure explique ce fait, qui à son tour lui paraît une loi nécessaire : « Les atomes, dit-il, ont un mouvement d'une vitesse égale, parce que le vide leur offre à tous, aux plus lourds comme aux plus légers, une absence égale de résistance [3] ; » et un peu plus loin : « Il est *nécessaire* que les atomes aient une vitesse égale, puisqu'ils se meuvent dans le vide où ils ne rencontrent aucun corps qui leur fasse obstacle et les repousse. Les graves ne tomberont pas plus vite que les légers si rien ne leur fait obstacle, ni les gros que les petits, tous ayant une égale facilité de traverser l'espace vide, πάντα πόρον σύμμετρον ἔχοντα [4]. »

Jusqu'ici, Épicure n'a guère fait que reproduire la théorie atomistique de Démocrite ; nous allons le voir, par une vue

[1] D. L., X, 43. κινοῦνταί τε συνεχῶς αἱ ἄτομοι τὸν αἰῶνα.

[2] Lucr., II, 11. Rei simulacrum et imago. . . . .
. . . . . . Quum solis lumina cunque
Insertim fundunt radios per opaca domorum,
Multa minuta, modis multis, per inane videbis
Corpora misceri. . . . . .
. . . . Nec dare pausam.

[3] D. L., X, 43. ἰσοταχῶς αὐτὰς κινεῖσθαι, παρεχομένου τοῦ κενοῦ τὴν εἶξιν ὁμοίαν.

[4] D. L., X, 61.

originale et profonde, qu'on a souvent méconnue, injustement raillée et condamnée[1], introduire dans cette physique matérialiste et mécanique, un principe d'un autre ordre, plus que dynamique et vraiment hylozoïste.

Plutarque[2] dit : Démocrite n'avait admis qu'une sorte de mouvement, le mouvement par choc, par vibration, κατὰ παλμόν, effet lui-même de la loi de la pesanteur ». Sans s'expliquer sur le comment du phénomène, Démocrite se représentait le groupement des atomes en corps distincts, résultat de la rencontre, du rebondissement des atomes les uns sur les autres, comme l'effet nécessaire de la pesanteur. Cependant saint Augustin, sans citer ses sources, lui attribue en outre la pensée d'un mouvement spontané, volontaire des atomes : « Sensit inesse concursioni atomorum vim quamdam animalem et spiritalem ». Peut-être est-ce cette force vitale, et pour ainsi dire psychique, spiritalem, que Démocrite appelait παλμός, c'est-à-dire un état vibratoire naturel et primitif des molécules de l'éther, état constitutif de l'essence même de la molécule : il aurait donc, avant Épicure, donné deux principes au mouvement, ἐκ λόγου τε καὶ ἀνάγκης[3].

Quoi qu'il en soit de la priorité douteuse de l'invention de l'hypothèse, il est certain qu'Épicure a vu que le mouvement produit par la pesanteur ne pouvait avoir qu'une direction, la direction suivant la perpendiculaire, κατὰ στάθμην, et que si ce mouvement, ou plutôt cette direction du mouvement, opérée verticalement de haut en bas, — quoiqu'il soit impropre de parler de haut et de bas, quand il s'agit de l'infini, — était unique, les atomes ne se rencontreraient jamais : car éternellement séparés par le vide, gardant entr'eux le même écart de distance, puisque malgré leur différence quantitative ils se meuvent tous avec une vitesse égale, ils tomberaient

[1] Kant (*Allgem. Naturgesch.*, 1755) appelle l'hypothèse du clinamen « *impudente* ».
[2] *Pl. Phil.*, I, 23, 3.
[3] Conf. *Hist. de la Psych. d. Grecs*, t. I, p. 106, n. 2.

éternellement, comme les gouttes immuablement séparées d'une pluie éternelle, dans les abîmes infinis du vide[1].

Pour que les atomes puissent se rencontrer, se choquer, se rejeter les uns sur les autres, se rapprocher et s'éloigner à des distances différentes, s'agglomérer, se combiner, en un mot former des agrégats distincts, des corps et des êtres, il fallait nécessairement un autre mouvement, c'est, nous le verrons, le troisième[2], et cet autre mouvement est l'effet du *clinamen*.

Ce *clinamen*, que Kant flétrit du terme d'impudence, a de tout temps attiré les railleries des philosophes graves : « Il ne faut pas, dit Plutarque[3], accorder aux philosophes, comme on le fait aux femmes dont les couches sont difficiles, la permission de prendre des remèdes qui facilitent et hâtent leur délivrance, d'avoir recours à des expédients qui les aident à accoucher de leurs systèmes. Il ne faut pas laisser Épicure, sur une question aussi considérable, introduire un expédient si petit, si misérable que l'est la déclinaison d'un seul atome, réduite à la dimension la plus petite, afin de produire les astres, les animaux, le hasard, ἡ τύχη, et de sauver la liberté humaine, ἵνα τὸ ἐφ' ἡμῖν μὴ ἀπόληται[4]. »

L'hypothèse de la déclinaison ne mérite peut-être pas tant de sévérité et tant de dédains.

Dans notre idée de la pesanteur, qui n'est qu'un mode d'action de la loi de l'attraction universelle, on peut dire que l'atome est mû par une autre force que lui-même. Dans la conception des anciens, la pesanteur est une force interne, immanente, en vertu de laquelle l'atome se porte de lui-même vers un lieu inférieur. Rien qu'en concevant le mouvement

[1] Lucr., II, 222.

Imbris uti guttæ caderent per inane profundum.

[2] Cic., *de Fat.*, Tertius quidam motus oritur,

. . . . Quum declinat atomus.

[3] *De Solert. Animal.*, VII, 1 et 2.

[4] Voici donc le hasard, l'imprévu, considéré comme un effet de la déclinaison, c'est-à-dire, nous le verrons, d'une volonté qui s'ignore et ignore la fin où elle tend.

comme l'effet de la pesanteur, on peut donc dire que l'atome d'Épicure se meut lui-même et n'est pas mû du dehors : *prima per se moventur* [1]. Le mouvement est en quelque sorte spontané ; mais, de plus, non seulement il est aveugle, il est fatal, nécessité par la loi de l'être, et nécessité dans son principe et dans sa direction qui est unique et constamment la même.

Aussi Épicure ne se borne pas à donner à l'atome ce mouvement qui, par sa direction constante et sa nécessité, ressemblerait fort à l'immobilité : il lui attribue un mouvement volontaire et libre, auquel l'être se détermine lui-même, indépendant des lois physiques et des causes nécessaires de la matière. Ce mouvement fait dévier l'atome de la direction en ligne perpendiculaire que lui imprime fatalement la loi de la pesanteur, d'une quantité, il est vrai, extrêmement faible [2] : mais la mesure de cette déclinaison n'a aucune importance. Du moment qu'elle est réelle, effective, elle rompt le parallélisme éternel du mouvement des atomes, et non seulement permet les conglomérations génératrices des choses, mais introduit dans le monde la contingence, le hasard, l'imprévu,

[1] Lucr., II, 132.

[2] Cic., *De Fat.* Declinat atomus intervallo minimo, id appellat ἐλάχιστον... quam declinationem sine caussa fieri... cogitur contiteri. Id., *de Fin.*, I, 6, 19. Declinare dixit atomum perpaullum, quo nihil posset fieri minus. Plut., *de An. procr.*, 6. Ἐπικούρῳ μὲν γὰρ οὐδ' ἀκαρὲς ἐγκλῖναι τὴν ἄτομον συγχωροῦσιν (les Stoïciens) ὡς ἀναίτιον ἐπεισάγοντι κίνησιν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. Les Stoïciens, Plutarque et Cicéron n'ont pas vu ou voulu voir que ce mouvement qu'ils appellent sans cause, est produit par la volonté libre de l'atome, et que c'est en cela même que consiste la vraie originalité de l'hypothèse. On peut se demander, et il n'est pas facile de répondre, pourquoi Épicure a limité ainsi dans la quantité la puissance de déclinaison de l'atome. Il serait puéril de croire que c'est pour rendre plus acceptable l'hypothèse qui ne troublerait l'ordre invariable des lois nécessaires que d'une quantité négligeable. Je ne vois d'autre raison de ce minimum que de marquer les bornes étroites dans lesquelles est renfermée la liberté humaine, dont la cause est la liberté de l'atome. L'homme est libre ; mais sa liberté est limitée ; elle ne peut supprimer le cours fatal des lois naturelles, et ne le modifie que dans une mesure restreinte. Cependant, malgré ses limites, elle a la puissance de créer le monde des choses, puisque, sans elle, les atomes ne s'agrégeraient pas, et elle crée le monde moral, puisque, sans elle, il n'y aurait pas de responsabilité, partant pas de mérite, partant pas de vertu.

et dans l'âme humaine, où il est accompagné de raison et de conscience, la liberté. C'est là ce que Lucrèce appelle le *clinamen principiorum*[1], et Cicéron : *illæ Epicuri propriæ ruinæ*[2], et qu'il est singulier qu'Épicure lui-même, au moins dans les documents authentiques et originaux que nous avons conservés, ne mentionne qu'une seule fois, d'un seul mot, qui n'a pas encore toute la précision désirable : « Des atomes les uns restent éloignés des autres à une grande distance, les autres subissent au contraire[3] le choc : ce sont ceux qui se sont trouvés *par hasard* déclinés, déviés, et par cette déviation se sont prêtés à des groupements[4] ». Cette omission est regrettable pour nous, mais Épicure a pu ne pas croire des explications plus développées nécessaires à une hypothèse, à une induction qu'il trouvait sans doute suffisamment confirmée par des faits certains dans un autre ordre, il est vrai, de réalités. En tout cas, nous ne pouvons pas mettre en doute que ce principe d'un mouvement volontaire et libre des atomes ne fasse partie de son système. Les témoignages cités plus haut[5], et ceux auxquels je renvoie ici en note[6] en font foi. Il est moins facile, en l'absence de toute explication originale, de se rendre compte de sa vraie nature.

Et d'abord y a-t-il, par suite de l'introduction de ce mouvement, dans le système physique d'Épicure, deux espèces de mouvement, ou y en a-t-il trois? et quelles sont-elles?

Plutarque n'est pas d'accord avec lui-même : dans un passage[7] reproduit intégralement par Stobée[8], il nous dit qu'Épicure reconnait deux espèces de mouvement, l'un suivant la perpendiculaire, l'autre oblique, κατὰ στάθμην, κατὰ παρέγκλισιν :

[1] Lucr , II, 290.
[2] Cic., *de Fin.*, I, 6, 18.
[3] Il lit αὖ avec Usener au lieu d'αὐτόν.
[4] D. L , X, 43. ὅταν τύχωσι τῇ περιπλοκῇ κεκλιμέναι
[5] P. 263, n. 2.
[6] Cic., *de Fat.*, 20, 46 ; 9, 18 ; *de Nat. D.*, I, 25. S. Aug., *c. Acad.*, III, 23.
[7] *Pl. Phil.*, I, 23.
[8] Stob., *Ecl.*, I, 19.

dans un autre endroit du même recueil[1], également reproduit par Stobée, mais avec une légère variante[2], il semble en distinguer trois : « Les atomes se meuvent tantôt suivant la perpendiculaire, tantôt obliquement : les autres, dont le mouvement est dirigé vers le haut (c'est-à-dire en sens contraire du mouvement dû à la pesanteur), sont mûs par choc et par rebondissement. »

Cicéron reconnaît aussi trois espèces de mouvement dans Épicure[3] : le mouvement naturel des corps, dû à la pesanteur, perpendiculaire[4] et dirigé vers le bas, déterminé par conséquent et nécessaire[5] ; — le mouvement dû au choc, plaga, atomus ab atomo pulsa (et qui, suivant Plutarque, se dirige vers le haut)[6] ; — enfin, le mouvement de déclinaison, le mouvement oblique, cause ou condition du mouvement par choc et par impulsion, lequel produit les groupements, agglomérations, adhérences des atomes qui forment le monde et tout ce qui le compose et ce qu'il contient[7]. Stobée, dans un autre passage, rapporte encore que, suivant Épicure, il y a trois espèces de mouvement ; mais ce ne sont plus les mêmes que celles qu'il nous a déjà fait connaître, d'après Plutarque. « Épicure, dit-il, énumérant les causes qui constituent l'organisme universel, pose la nécessité τὴν κατ'ἀνάγκην ; — le choix libre, conçu et voulu, κατὰ προαίρεσιν ; — enfin le hasard, κατὰ τύχην[8] ». Sextus Empiricus les avait déjà ainsi déterminées et définies[9].

[1] *Pl. Phil.*, I, 11. τὰ δὲ ἄνω κινούμενα κατὰ πληγὴν καὶ παλμόν.
[2] Stob., *Ecl.* I, 14. κατὰ πληγὴν καὶ ἀποπαλμόν.
[3] *De Fat.* Tertius quidam motur oritur extra pondus et plagam.
[4] *De Fin.*, I, 6. Ferri deorsum, suo pondere, ad lineam... hunc naturalem esse omnium corporum motum.
[5] *De N. Deor.*, I, 25. In locum inferiorem, suopte pondere... motus certus et necessarius.
[6] *Id.*, 10, 22.
[7] *De Fin.*, I, 6. Declinare dixit atomum... ita effici complexiones et copulationes et adhæsiones atomorum inter se, ex quo efficeretur mundus.
[8] *Ecl. Phys.*, I, 6, 206. Heer., προσδιαρθροῖ ταῖς αἰτίαις.
[9] Sext. Emp., *Math.*, p. 345. τὰ μὲν τῶν γινομένων κατ'ἀνάγκην γίνεται, τὰ δὲ κατὰ τύχην, τὰ δὲ κατὰ προαίρεσιν.

Je crois que tel est le vrai système des causes dans la doctrine épicurienne : la nécessité, les lois fatales et immuables de la nature; la volonté libre, qui a la puissance de leur résister et de les modifier, dans une mesure quelconque; enfin le hasard, que Plutarque qualifie de cause instable, ou suivant une autre leçon, de cause insubstantielle, inconsistante, quant aux personnes, aux temps et aux lieux [1]. En remettant à un autre moment la détermination de la notion du hasard, je veux ici traiter de ce second mouvement attribué à l'atome, et sur la nature duquel je me trouve complètement d'accord avec Ueberweg qui dit [2] : « He (Épicure) thus attributes in some sort to atoms that species of freedom (or rather that independance of law) which he attributes to the human will... Freedom of the will is contingency, independance of causes in selfdetermination. »

Ainsi l'atome d'Épicure est un point de substance et de force qui possède, outre le mouvement nécessaire, résultat de sa pesanteur, le principe libre d'un mouvement dont la direction

[1] Plut., *Pl. Phil.*, I, 29. ἄστατον αἰτίαν. Leçon conforme au texte d'Épicure (D. L., X, 133) qui distingue dans les mobiles moraux de l'action humaine : 1. τὴν ὑπό τινων δεσπότιν εἰσαγομένην πάντων (εἱμαρμένην καὶ μᾶλλον ἃ μὲν κατ' ἀνάγκην...) ; 2. ἃ δὲ ἀπὸ τύχης ; 3. ἃ δὲ παρ' ἡμᾶς... τὴν δὲ τύχην ἄστατον. Il n'est donc pas nécessaire d'adopter la correction de Meineke, qui lit dans Stobée, I, 6. ἀσύστατον αἰτίαν. Conf. Aul.-Gell. *N. Attic.*, VII, 2, 6, Cic., *de N. D.*, I, 20. Fatalis necessitas quam εἱμαρμένην dicitis. Conf. le fragment de Diogenianus l'épicurien, περὶ εἱμαρμένης, inséré par A. Gerck dans *Fleickeisen Ann. Supplem.*, XIV, p. 748. Lucrèce, II, 284, énumère aussi les trois formes du mouvement des atomes, et les désigne sous les noms de choc, plaga, pesanteur, pondera et mouvement libre :

In seminibus... fateare necesse est
Esse aliam, præter *plagam* et *pondera*, caussam
motibus, *unde* hæc est innata potestas.

[2] *Hist. of. Philos.*, trad. angl., t. I, p. 206. Nécessaire pour expliquer l'agrégation des corps, ce mouvement ne l'était pas pour expliquer la liberté dans l'âme humaine, quoique composée d'atomes, comme le croit Lucrèce. En effet, les Épicuriens sont les premiers à reconnaître que les composés ont par suite de la seule composition des propriétés qui n'appartiennent pas aux éléments composants ; c'est ainsi que des atomes non pourvus de la faculté de sentir se forme une partie de l'organisme humain, l'âme capable de sensation : elle pourrait donc être capable de liberté, sans que les atomes qui la composent eussent été doués d'un mouvement libre.

est indépendante de causes étrangères, d'un mouvement auquel il se détermine lui-même dans une direction qui n'est pas donnée. Mais alors c'est un point vivant, une monade qui est ou contient une espèce d'âme ; car nous ne concevons d'autre principe d'un mouvement indépendant et spontané que l'âme[1].

Qu'est-ce qui a pu amener ce matérialiste déterminé, qui affirme avec tant de force le principe de causalité nécessaire, qui exclut de son système des choses la finalité, à y introduire une cause libre, qui menace de le renverser. Tout le monde est d'accord sur ce point : c'est un fait d'observation psychologique, un fait de conscience, qu'il est impossible de mettre en doute à cause de son évidence intime[2], et ce fait manifeste, évident, c'est que nous sommes responsables de nos actions[3] et que nous avons conscience de l'être : ce qui implique en nous le pouvoir inné de nous déterminer nous-même, la liberté, dont nous avons d'ailleurs aussi une conscience directe. Le moi, le *nous*, car Épicure ne connaît pas l'emploi du mot moi, le *nous* n'a pas de maître[4].

Nous sommes donc en présence d'un fait certain, indéniable : l'homme est responsable, l'homme est libre ; le mouvement de ses membres obéit à sa volonté ; le mouvement

[1] M. Lachelier, *du Fondement de l'Induction* : « Tout être est une force, et toute force est une pensée ».

[2] Lucr., II, 269... Initium motus a corde creari
Ex animique voluntate id procedere primum
Perspicum est.

[3] D. L., X, 133. Il faut repousser la fatalité du monde moral, διὰ τὸ τὴν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι.

[4] D. L., X, 133. τὸ δὲ παρ' ἡμῖν (ἡμᾶς) ἀδέσποτον...
Lucr., II, 287. Nobis innata potestas...
Id., II, 260. Fatis avolsa voluntas
Per quam progredimur, quo ducit quemque voluntas
. . . . ou voluptas.
. . . . uti ipsa tulit mens.
Id., II, 280. . . esse in pectore nostro
Quiddam quod contra pugnare obstareque possit
Cujus ad arbitrium quoque copia materiai
Cogitur... (*perspicuum*).

initial part du fond de son être moral, *initium motus a corde :* ce qui n'est qu'une double formule du même phénomène psychologique. Mais la conscience qui l'atteste ne le fonde pas, ne l'explique pas, et la philosophie a précisément pour but d'expliquer la nature des choses, qui reste toujours obscure si on n'en conçoit pas la cause. Si nous voulons mettre à l'abri de tout doute, de toute négation le fait de notre liberté, ὅπως τὸ ἐφ' ἡμῖν μὴ ἀπόληται[1], il faut en rendre compte. Et maintenant, comment l'âme et l'homme, qui sont des êtres de la nature, peuvent-ils être libres, si dans une certaine mesure, dans une partie de son organisation, dans son principe même d'être, de vie, de développement, la nature ne contenait pas un élément libre ? Puisque rien ne peut naître de rien, et puisque la liberté est dans l'homme, elle est nécessairement dans son principe :

Quare in seminibus quoque idem fateare necesse est[2].

Or le seul élément positif, l'unique principe réel des êtres, puisque le vide n'en est que l'élément limitatif, négatif, c'est l'atome : donc l'atome, que la sensation et le raisonnement nous ont déjà montré doué d'un principe interne de mouvement essentiel mais nécessité, doit être en outre et en même temps doué d'un mouvement libre qui rompe l'enchaînement fatal des causes physiques, modifie la loi stérile de la pesanteur, et permette à l'être de commencer par lui-même un autre mouvement. Que le fait psychologique de la liberté morale soit l'antécédent logique[3], rationnel, reconnu de l'hypothèse du *clinamen principiorum*, c'est ce que tous les témoignages affirment. Il faut admettre un principe moteur libre, dit Lucrèce, si nous voulons éviter le déterminisme.

[1] Plut., *de Solert. Anim.*, 7.
[2] Lucr., II, 284.
[3] Il se pourrait, cependant, à en croire Lucrèce, qu'un principe tout métaphysique y ait contribué, II, 255 : Ex infinito ne causam causa sequatur, pour empêcher l'enchainement sans fin, la série infinie des causes, en un mot pour poser un commencement.

si nous voulons ne pas installer la nécessité dans le fonctionnement de notre être moral et intellectuel, si nous voulons que dans toutes nos actions et nos sentiments nous ne soyons pas les jouets sans résistance d'une force étrangère et toute puissante [1]. Déjà même la pesanteur naturelle et interne semble attribuée à l'atome par le résultat de l'observation et de l'expérience : tous les corps se volatilisent à nos yeux, tous se meuvent dans l'air et dans le vide ; mais en outre une fin supérieure a favorisé cette conception ; ce pouvoir interne, immanent à l'atome, de se mouvoir lui-même quoique dans une direction constante et fatale, empêche que les choses ne soient exclusivement le produit de forces externes, telles qu'est le choc. Si dans l'hypothèse épicurienne l'atome subit le choc, c'est qu'il a la faculté de l'imprimer, et cette double faculté active et passive est le résultat du concours des deux mouvements dont il est doué, tous deux internes, mais l'un nécessaire, l'autre libre, causes concurrentes du troisième mouvement, le choc, tout externe [2]. Mais ce mouvement spontané, libre, qui par conséquent se produit en tous sens, dans toutes les directions [3], et non pas seulement en haut, comme le dit Plutarque [4], est manifestement le mouvement de la vie, c'est la vie même, et de plus une volonté ; c'est une âme ou une espèce d'âme vitale ; il n'y avait qu'un pas à faire pour lui attribuer la pensée, sinon la raison. Ce pas, Épicure s'est refusé à le faire, quoi qu'il fut dans les données logiques de l'hypothèse. Si c'est une volonté

[1] Lucr., II, 254. Principium quoddam quod *fati fœdera rumpat*.

II, 291... *Ne mens* ipsa necessum intestinum habeat
Et devicta quasi cogatur ferre patique.

Cic., *de Fat.*, 10. Epicurus declinatione atomi vitari fati necessitatem putat... veritus ne... si semper atomus gravitate ferretur naturali ac necessaria, nihil *nobis* liberum esset. Id., *de N. Deor.*, I, 25. Quum videret, si atomi ferrentur *suopte* pondere nihil fore *in nostra potestate*... invenit quo modo *necessitatem* effugeret.

[2] Lucr., II, 290.

Pondus enim prohibet ne plagis omnia fiant
Externa quasi vi.

[3] Lucr., I, 1024. Omne genus motus.

[4] V. plus haut, p. 265, n. 1

libre qui préside aux mouvements de l'atome, une volonté qui ne dépend pas de causes externes et qui même n'a pas en soi une loi de détermination nécessaire, ce n'est cependant pas une volonté consciente, qui se dirige par une résolution délibérée et réfléchie vers une fin qu'elle a conçue. Il n'y a pas eu de concert entre les atomes et comme une sorte d'engagement réciproque, de contrat pour se rencontrer et pour se combiner de telle et telle façon. Leurs mouvements libres sont absolument indéterminés, aussi bien quant aux personnes, quant aux temps que quant aux lieux où ils se produisent [1]. C'est la définition même du hasard, ἄστατος αἰτία [2], dont le monde est l'œuvre. Il n'est pas facile de se rendre compte de la nature de cette troisième cause, qui n'est ni l'une des lois immuables et nécessaires de la matière, ni l'acte d'une raison consciente et délibérante. Quelle notion se faire d'une cause intermédiaire, et surtout quelle notion s'en est faite Épicure? Il est certain que le mouvement interne libre et spontané est vital, ou alors on ne sait plus ce que peut être un mouvement vital. Mais toute vie a sa loi interne d'organisation, d'évolution, de développement. Comment concevoir cette loi vivante sans un principe de raison, si enveloppée, si endormie qu'on la suppose [3]. L'atome épicurien n'est pas la raison séminale des Stoïciens; mais c'est un germe, une semence qui vit et est capable d'engendrer : les termes grecs et latins qui servent à l'expri-

[1] Lucr., I, 1025.

Neque consilio. . . . .
. . . . . atque sagaci mente
Nec... pepigere.

Id., II, 165.

Nec perscrutari primordia singula quæque
Ut videant qua quidque geratur cum ratione.

Id., II, 294.

Nec regione loci certa nec tempore certo.

[2] V. plus haut, p. 266, n. 1. ἄστατος αἰτία προσώποις χρόνοις τόποις (Stobée donne la leçon τρόποις qui est certainement mauvaise).

[3] Le hasard, dans Épicure, nous semble la liberté en puissance, si la liberté véritable enveloppe la notion de la conscience. Le hasard et la nécessité se partagent l'empire du monde physique, la liberté est la reine du monde moral.

mer le prouvent surabondamment : σπέρματα, *semina*, *corpora genitalia*, *corpora quæ genunt*. Cette force vivante et génératrice, secrète mais déterminée[1], se peut-elle concevoir sans un germe latent de pensée ? Toute force libre, et du moins toute vie est une sorte de pensée [2], une pensée inconsciente sans doute, aveugle, qui s'ignore elle-même, qui ne voit pas clairement le but où elle tend, comme on la retrouve dans la cristallisation, l'aimantation, la végétation. Mais Lucrèce va plus loin ; cette force interne de l'atome se livre à toutes sortes d'expériences, d'essais, de tâtonnements multiples et infiniment répétés [3]. Ces expériences, ces tâtonnements lui profitent, lui donnent des leçons [4] qu'elle s'assimile, lui font contracter des habitudes qui supposent la mémoire, laquelle à son tour suppose une sorte de raison obscure. Bernier [5] va même jusqu'à dire que, d'après Gassendi, l'atome d'Épicure est doué d'une sorte de sensibilité, d'une sensibilité en puissance dont les principes sont contenus dans les germes organiques qui existent à l'origine des choses ; mais il exagère la pensée de Gassendi qui peut-être lui-même dépasse la pensée de son auteur : « Atomi, dit le philosophe oratorien [6], sunt eo præditæ *vigore* ob quem moventur aut in connisu ad movendum continuo sunt. Neque enim absurdum est facere materiam *actuosam*, absurdum potius facere materiam inertem. Primæ moleculæ ex atomis coalitæ habent in se *energiam* quandam, seu sese movendi aut agendi *vim*, constantem nempe ex singularum atomorum *vigoribus*, sed varie tamen modificatis. »

L'atome est le principe unique et universel des choses, le

[1] Lucr., I, 170. At nunc seminibus quia certis quidque creatur :
Quod certis in rebus inest secreta facultas

[2] Plotin, *Enn.*, III, VIII, 7. πᾶσα ζωὴ νόησίς τις.

[3] Lucr., I, 1025.
Omnia genus motus et cœtus *experiundo*.

[4] D. L., X, 75. τὴν φύσιν πολλὰ καὶ παντοῖα ὑπὸ τῶν αὐτῶν πραγμάτων διδαχθῆναι

[5] Bernier, *Abrégé de la philos. de Gassendi*, VI, p. 48.

[6] *Syntagma*, p. 19.

principe de l'âme et le principe du corps, le principe des minéraux, des végétaux, des astres, des dieux : il ne faut pas en conséquence s'étonner qu'il contienne en soi, du moins en germe, il est même logiquement nécessaire qu'il contienne en germe les attributs essentiels qu'on rencontre dans certaines des combinaisons qu'il forme. Il faut d'autant moins s'en étonner que notre propre essence, qu'Épicure place dans une volonté libre, lui a seul donné la notion première de l'atome et de son essence, et en retour c'est sur cette conception de l'atome qu'il fonde la liberté dans l'homme et la contingence dans les choses. Il doit, dans sa conception philosophique, il doit y avoir entre notre essence et l'essence des choses, entre la matière supposée brute et la matière vivante, plus qu'une analogie, mais un lien, une différence de degrés dans le développement plutôt qu'une différence d'essence [1]. La vie, le choix libre d'une direction de mouvement, encore qu'irréfléchi, suppose un certain degré, une mesure quelconque de pensée dans l'atome, c'est-à-dire dans la nature. L'activité [2] dont elle est douée la suppose.

Et cependant, par une contradiction, une inconséquence au moins, la physique d'Épicure reste mécanique Si l'on peut tirer de quelques expressions de Lucrèce que les atomes se recherchent, en même temps qu'ils s'éloignent les uns des autres [3], on ne voit nulle part qu'ils possèdent une force centrale d'assimilation, d'intussusception, d'organisation.

L'être vivant n'a pas de centre un, de monade centrale autour de laquelle il se développe. Les atomes ne croissent pas en volume comme un être vivant réel, par l'absorption et l'assimilation d'éléments similaires. Le corps n'est qu'une agglomération, une juxtaposition de molécules égales en

[1] Lucr., II, 284.

In seminibus quoque *idem* (le mouvement libre) fateare necesse est.

Idem, le même principe que dans les choses vivantes et pensantes.

[2] *Actuosam*, comme dit Gassendi.

[3] Lucr., I, 819.

Quos inter se *dent* motus accipiantque.

force, identiques en substance, qui s'accrochent, se lient, s'enchaînent, forment un tissu aussi serré qu'on l'imaginera[1] ; mais ce tissu laisse distincts et séparés les fils de la chaîne comme de la trame : cet agrégat n'a pas de principe véritablement vivifiant, unifiant, et pas de limite déterminée de développement. Épicure ne peut pas répondre à l'éternelle question d'Aristote : τί τὸ ἓν ποιοῦν. L'être est un ; où il n'y a pas d'unité, il n'y a pas d'être, du moins d'être vivant ; tout est simple contact, ἁφή ; pas de pénétration intime et mutuelle. Le vide sépare constamment les atomes agrégés, qui restent toujours isolés et indépendants, prêts à s'échapper du groupe accidentel où une rencontre fortuite les a fait entrer. Aucune raison interne, aucune force externe même ne les oblige d'y demeurer. Il n'y a jamais entre eux cette fusion intime, cette intrapénétration des parties qui constitue l'unité de l'être et par là l'être même [2].

Sans doute Lucrèce, au sein de ces germes, place une puissance déterminée, fixe, constitutive de l'espèce, et une limite précise à ce pouvoir ; sans doute il parle d'un accroissement par la nourriture, et explique par cette force interne et secrète l'invariabilité des espèces [3]. Mais il ne fournit pas la raison de ce fait qu'il affirme, et cette raison ne se trouve dans aucun des attributs essentiels qu'il donne à l'atome.

L'ordre dans lequel ils arrivent à se combiner et qui fonde leur essence toujours mobile, la permanence[4] relative de la combinaison, résultat d'un rapport du mouvement et

[1] Lucr., II, 240. Inter se nexas. . . . . .
Id., II, 245. . . . Nexus principiorum
Dissimiles.

[2] Plut., *Amator*, 24, 3. ἡ δι' ὅλων λεγομένη κρᾶσις ταῖς κατ' Ἐπικούρου ἀρχαῖς καὶ περιπλοκαῖς ἔοικε... συγκρούσεις (collisiones) λαμβάνουσα καὶ ἀποπηδήσεις (resultus, l'effort pour sortir, pour s'échapper, s'enfuir) ἑνότητα δὲ οὐ ποιοῦσα.

[3] Lucr., I, 76. Finita potestas... cuique
Atque alte terminus hærens.
Id., I, 170. Seminibus certis quidque creatur.
Id., I, 191. Quæque *sua* de materia grandescere alique.

[4] διαμονή.

du repos des atomes qui n'est pas plus expliqué que le repos lui-même, rien de tout cela n'est l'effet d'un dessein même caché, d'une intention même extérieure : c'est l'œuvre du hasard, ὅταν τύχωσιν κεκλιμέναι εἰς περιπλοκήν [1]. Les corps composés naissent lorsque le hasard de leurs déclinaisons les a rapprochés dans une mesure propre à une combinaison toujours provisoire. Il n'y a pas de finalité dans le système des choses et dans la création du monde. Et regardez l'inconséquence des philosophes et même des plus grands, au nombre desquels il faut certainement compter Épicure ! Il n'est pa facile de vider complètement l'esprit de la notion de finalité : Épicure qui la nie dans le monde, l'installe dans son système scientifique. La science, dira-t-il, a une fin, c'est d'acquérir le bonheur, dont la fin est le plaisir : car, nous le verrons, le plaisir est une fin et la fin même de la vie [2].

Mais aucune fin n'a présidé à la formation du tout. Les organismes vivants eux-mêmes sont le produit d'une activité purement mécanique qui opère à l'infini et qui, par ses tâtonnements et ses essais infiniment multipliés et infiniment diversifiés [3], arrive par hasard [4] à une disposition, à un ordre juste et convenable, tel enfin qu'il en résulte le monde que nous voyons, et qui en assure la longue durée. Les mouvements du hasard se transforment donc en des mouvements conformes à l'ordre, et rétablissent dans le système une espèce ou du moins un simulacre de finalité :

In motus conjecta est convenientes.

[1] D. L., X, 43.
[2] D. L., X, 11. Pétrone... « hoc vitam dixit habere τέλος. »
[3] Lucr., I, 1024.

Multa modis multis mutata per omne
Ex infinito vexantur percita plagis
Omne genus motus et cœtus experiundo
Tantum deveniunt in tales dispositiones
Qualibus hæc rebus consistit summa creata
Et multos etiam magnos servata per annos
Ut semel in motus conjecta est convenientes.

[4] Lucr., II, 1059. Sponte sua *forte* offensando
. . . . *temere*, *incassum*, *frustra*.

Lange[1] trouve que c'est une grande pensée que d'avoir donné ce tour et ce sens à la notion de finalité, c'est-à-dire de la considérer simplement comme un cas spécial de la *totalité* des expériences et de tout ce qui peut être conçu : il ne trouve pas moins ingénieuse la pensée qui nous fait rapporter la convenance de ce qui se conserve à la conservation de tout ce qui est convenable. « Un monde, dit-il, qui se maintient par lui-même n'est par conséquent qu'un cas qui *doit* se produire de lui-même dans le cours de l'éternité par les innombrables combinaisons des atomes, et c'est uniquement parce que la nature de ces mouvements permet qu'ils se conservent dans le grand tout et se reproduisent à l'infini que ce monde acquiert la stabilité dont nous jouissons. » Que cette conception de la finalité soit une pensée ingénieuse, féconde, grande si on veut, je l'accorde ; car il est certain que c'est la substitution de l'observation et de l'expérience à la recherche abusive et exclusive des causes finales, condamnées pour leur stérilité, et justement condamnées par Bacon dans les sciences physiques et naturelles[2]. Mais au point de vue philosophique, la conception d'Épicure, malgré le succès qu'elle a retrouvé chez les modernes et les contemporains, n'est pas réellement grande, parce qu'elle n'est pas vraie. La finalité ne peut pas être confondue avec un cas de la totalité des expériences possibles, parce que dans le domaine de l'expérience, il n'y a pas de totalisation possible. Il n'y a aucune raison pour admettre que, même dans les innombrables et infinies combinaisons du hasard, il y ait un cas qui produise les effets d'une fin. S'il y a dans cette infinité d'expériences, un cas qui soit conforme aux lois de la convenance et de

[1] *Hist. du Mater.*, I, p. 132.

[2] *Nov. Org.*, l. I, CXXX. « Mens humana si agat in materiam, naturam rerum et opera Dei contemplando, pro modo materiæ operatur atque ab eadem *determinatur*. (C'est presque le mot d'Épicure, ὑπ' αὐτῶν πραγμάτων διδαχθῆναι). Si ipsa in se versatur, tanquam aranea texens telam, tunc demum indeterminata est et parit telas quasdam doctrinæ, tenuitate fili operisque mirabiles, sed quoad usum frivolas et inanes. »

l'ordre et que le hasard rencontrera, il faut qu'on nous dise pourquoi et comment il s'y trouve, et on ne le peut pas. Cet ordre ne sera d'ailleurs qu'un fait, qu'un autre fait pourra l'instant suivant détruire.

Lorsque Lucrèce dit que la nature, à la suite de ces essais infinis, in motus conjecta est convenientes, se trouve comme violemment jetée dans des mouvements conformes à l'ordre, il se sert d'un mot qui n'a pas de sens dans la logique du système ; le mot convenance est une notion empruntée à une tout autre philosophie et qui se glisse inconsciemment, involontairement dans la métaphysique épicurienne pour en combler les lacunes. La convenance est un rapport des parties entr'elles qui ne se peut concevoir et déterminer que par leur rapport commun au tout. Mais c'est ce tout à venir, fin idéale de l'être, qui ordonne et dispose les conditions propres à le réaliser lui-même et assigne à chaque partie sa place, sa fonction en vue de réaliser la fin. Il faut une idée directrice, une raison interne qui gouverne le développement de l'être, qui détermine l'ordre et la succession des moyens en vue d'un but ; il faut une loi à laquelle les parties obéissent, un but commun où elles tendent et dans lequel elles se lient. Sans but il n'y a pas d'ordre ni de rapport de convenance ; il n'y a pas de mesure et de règle pour la convenance et pour l'ordre. La fin seule peut exercer une action efficace sur la matière et lui imposer une loi. C'est une anticipation qui détermine le présent par l'avenir, et c'est pour cela, à savoir qu'elle est à la fois une idée et une force, qu'Aristote l'appelle τὸ ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον[1] : une *hypothèse*, parce qu'elle n'est pas donnée dans les faits de l'expérience, et une hypothèse qui impose une *nécessité* à la matière, parce que si la fin existe réellement, il est nécessaire pour la réaliser que certaines conditions matérielles soient remplies. L'idée de l'organisme a sa racine dans le but interne devenu réel. C'est, dit Tren-

[1] *Phys.*, II, 9; *de Part. An.*, I, 1 ; II, 1.

delenburg, le fait idéal de la nature, et parce qu'il est idéal, la finalité des organismes demeure toujours une hypothèse, mais une hypothèse sans laquelle on ne peut pas expliquer l'ordre et la convenance. C'est ce qu'Épicure ne veut pas voir ; dans sa métaphysique pas d'idée directrice, pas de fin, par suite pas de tout réellement un. Chaque atome vient et s'en va au hasard, ἂν οὕτω τύχῃ [1], sans aucune raison pour aller ici plutôt que là, pour demeurer plus ou moins longtemps, pour sortir plus ou moins vite de la combinaison fortuite où il est entré.

Nec ratione loci certa, nec tempore certo.

Quoiqu'il en soit, voici comment fonctionne ce simulacre de finalité, qui n'est autre que l'impulsion sans règle du hasard.

L'atome, par la force de la pesanteur, descend dans le vide infini, suivant une direction constante de haut en bas et perpendiculaire. Par sa propre volonté, il réagit contre cette loi, s'écarte en tous sens de cette ligne verticale, et ces deux mouvements combinés produisent des tourbillons [2]. Dans ces mouvements désordonnés, grâce à leurs directions infiniment variées, grâce aux figures extrêmement diverses des atomes, il n'est pas nécessaire, mais il peut arriver, par hasard [3], et en fait il est par hasard arrivé qu'ils se rencontrent, se choquent les uns les autres. Ce choc qui les fait rejaillir, rebondir, se repousser et se rejoindre les uns les autres est le principe d'un troisième mouvement mécanique, résultat de l'élasticité des corps, et qui, dans la technologie d'Épicure, s'appelle πληγή, ἀντικοπή, πάλσις, παλμός, ἀποπαλμός [4]. Ce rebondissement se comprend facilement lorsque les ato-

[1] D. L., X, 90.
[2] D. L., X, 90. Le soleil, les astres, la terre sont formés, κατὰ προσκρίσεις καὶ δινήσεις.
[3] D. L., X, 90. ἂν οὕτω τύχῃ.
[4] D. L., X, 43.

mes sont éloignés les uns des autres d'assez grandes distances : mais ceux mêmes qui sont proches peuvent l'éprouver lorsque le hasard de la déclinaison fait qu'ils se touchent, et que protégés et comme couverts par les corps déjà formés [1], ils semblent en repos. L'agitation interne des atomes est continue ; la cause de cette agitation, de cette vibration, palpitatio intestina, dit Gassendi [2], c'est d'une part le vide qui les sépare les uns des autres, les enveloppe tous et les laisse chacun exposé, sans aucun point d'appui solide, aux plus légères impulsions du dehors ; c'est d'autre part leur solidité propre, leur impénétrabilité qui, dans la collision, produit un mouvement qu'on peut appeler interne, en tant que le corps déjà formé permet au mouvement interne de se reproduire par la collision même, puisqu'ils ne sont pas divisibles, ne cèdent pas au choc, et, au contraire, y résistent, ἀντικοπή.

Autour d'un noyau fortuitement agrégé, s'amassent des atomes venus du dehors qui tombent et s'accumulent sur lui comme une rosée, comme une pluie, et l'accroissent par leur adhérence lorsqu'ils se sont trouvés dans une disposition favorable, et jusqu'à ce qu'ils soient arrivés à l'achèvement d'un tout et à sa permanence : ils se maintiennent dans cet état stable et permanent, διαμονή [3], tant que le noyau qui sert de fondement premier à cette formation est en état d'en recevoir d'autres pour réparer les pertes produites par ceux qui s'en échappent.

Mais ces corps ainsi formés, malgré leur stabilité relative, n'en sont pas moins soumis à des mouvements internes, dûs aux mouvements éternels des atomes qui les constituent.

[1] D. L., X, 43. στεγαζόμενα ὑπὸ (ou παρὰ) τῶν πλεκτικῶν. Le sens est aussi douteux que le texte est incertain. Outre la leçon que je suis, on lit encore : πληκτικῶν. En tout cas, je pense qu'on doit comprendre que les atomes sont garantis du choc par ceux qui sont déjà entrés en combinaison (ὑπὸ τῶν πλεκτικῶν) ou garantis d'être mûs par les atomes qui les pourraient choquer, παρὰ τῶν πληκτικῶν.

[2] *Synt.*, p. 18.

[3] D. L., X, 89. ἐπαρδεύσεις (accrementa quasi irrigua) ἔξωθεν ἐχόντων ἐπιτηδείως ἕως τελειώσεως καὶ διαμονῆς, ἐφ'ὅσον τὰ ὑποβληθέντα θεμέλια τὴν προσδοχὴν δύναται ποιεῖσθαι.

Leur agitation est par suite constante, comme celle de leurs éléments composants. Les vides qui séparent les atomes dans le corps déjà constitué où le hasard les a placés permettent aux atomes des corps extérieurs d'y pénétrer, d'y circuler d'un mouvement rapide, impétueux comme la pensée[1], tandis que les premiers, frappés par le choc de ceux-ci, tendent à sortir de la combinaison actuelle pour redevenir libres ou entrer dans une autre. Chaque corps émet ainsi de sa masse intérieure comme de sa surface des particules innombrables qui rayonnent en tous sens[2]. Ces mouvements actifs et passifs, en tous sens, de torrents d'atomes qui continuellement se placent et se déplacent, entrent et sortent, diminuent les corps ou les accroissent ou réparent leurs pertes, ces mouvements établissent une réaction continue entre tous les objets situés dans l'infinité de l'espace et constituent un lien universel quoique fortuit et mécanique entre les choses. Cette hypothèse de l'émanation répond à la théorie moderne des vibrations et pourrait bien en être considérée comme l'antécédent ou le type.

Les atomes pourvus de leurs attributs essentiels la figure, la grandeur, la pesanteur et le mouvement, d'une part, le vide de l'autre, suffisent et sont nécessaires pour expliquer non seulement la formation de tous les êtres de la nature et des mondes, mais encore les différences spécifiques et individuelles qu'ils présentent[3]. Le nombre de leurs figures est extrêmement grand sans être infini ; les mesures de

[1] D. L., X, 62.

[2] Lucr., II, 1135. A se corpora mittit. Le mouvement des atomes est comme polarisé. La collision, σύγκρουσις, produit un mouvement en arrière, comme un saut des atomes pour s'échapper. (Plut., *Amator.*, 24, 3. Gassendi, *Synt.*, p. 42. In perpetuo nisu sese extricandi et abeundi sunt). Cet effort correspond et fait équilibre à l'effort opposé, à la tendance secrète d'entrer en combinaison, qu'expriment les mots genitalia corpora, semina, concilium principiorum, nexus principiorum.

[3] Sext. Emp., *Math.*, X, 318 : « ἐξ ἀπείρων δὲ ἐδόξασαν τὴν τῶν πραγμάτων γένεσιν οἱ περὶ... Ἐπίκουρον. Mais tandis qu'Anaxagore les fait naître d'éléments semblables, ἐξ ὁμοίων, Démocrite et Épicure les engendrent ἐξ ἀνομοίων τε καὶ ἀπαθῶν, τουτέστι τῶν ἀτόμων ».

leurs grandeurs extrêmement diverses, sans que toutefois on puisse leur attribuer toute espèce de grandeur. Si on les appelle immuables, ἀμετάβολα, ἀμετάβλητα, c'est qu'ils ont toujours une grandeur, toujours une figure, toujours un mouvement. Leur pesanteur seule est invariable, si l'on prend pour mesure de la pesanteur la vitesse avec laquelle ils parcourent l'espace vide, vitesse qui est toujours la même pour tous. La riche diversité des figures et la variété des mesures de grandeur ne suffisent pas, comme on pourrait le croire, pour expliquer et produire la variété et la diversité infinie des choses, qui sont telles qu'il n'y a pas dans la nature deux objets parfaitement semblables l'un à l'autre. Mais il est inutile, pour cela, d'imaginer que les atomes possèdent, outre les propriétés qui leur appartiennent par nature et essence, ἐνυπάρχουσι, des propriétés semblables à celles des corps qui apparaissent à nos sens[1], qualités changeantes, dont l'essence même est de changer[2], qui peuvent disparaître et s'évanouir du corps sans en compromettre l'existence, comme par exemple la chaleur et la couleur. Les atomes n'ont pas d'états internes, de différences vraiment qualitatives qui puissent être les causes de cette diversité infinie. Les différences qualitatives des choses proviennent exclusivement, outre la figure et la grandeur, du nombre des atomes, de l'ordre, de la disposition dans lesquels ils se sont agrégés, et du mouvement particulier qui a produit cette disposition et cet ordre :

Concursus, motus, ordo, positura, figuræ[3].

[1] D. L., X, 54. μηδεμίαν ποιότητα τῶν φαινομένων προσφέρεσθαι. Id., 44. ποιότητά τινα περὶ τὰς ἀτόμους εἶναι πλὴν ...

[2] D. L., X, 54. ποιότης γὰρ πᾶσα μεταβάλλει.

[3] Lucr., II, 10, 20. Id., I, 818.

Cum quibus et quali positura continicantur
Et quos inter se dent motus accipiantque.

Sext. Emp., *Math.*, X, 257. κατὰ ἀθροισμὸν σχήματός τε καὶ μεγέθους καὶ ἀντιτυπίας καὶ βάρους τὸ σῶμα νενοῆσθαι ». La pesanteur étant considérée comme cause du mouvement

La seule cause nouvelle à laquelle ces causes particulières se réduisent, c'est le déplacement des molécules, autrement dit leur mouvement [2]. Tous les changements de forme et de qualités, μεταβλητική κίνησις, ne sont au fond que des changements dans l'espace, des changements de place, μεταβατική, τοπική, qui opèrent et renouvellent la composition et la division, θέσει καὶ συγκρίσει. Le mouvement dans l'espace est le genre dont le mouvement qualitatif, l'ἀλλοίωσις, est une espèce [1].

C'est ainsi que quoique incolores les atomes par leur groupement dans un certain ordre, par la variété de leurs vibrations internes moléculaires, par le caractère de leurs figures, par la dimension de leurs grandeurs, en un mot, θέσει καὶ συγκρίσει, constituent des corps colorés ; c'est ainsi que quoique sans chaleur, par les mêmes causes, ils constituent des corps chauds ; c'est ainsi enfin que naissent toutes les qualités secondes des corps et les espèces variées des êtres.

Ces corps et ces êtres sont finis et limités, et il ne faut pas croire que, dans un corps limité et fini, il puisse y avoir actuellement un nombre infini d'atomes ni des atomes d'une grandeur infinie ; car alors on ne pourrait plus concevoir qu'il fut fini, et il n'y aurait plus rien de fini dans le monde : ce qui est contre toutes les données de l'expérience. Dans tout corps fini, dont l'essence est d'avoir une grandeur et des extrémités concevables [2], διαληπτόν, quand bien même il ne serait pas par lui-même visible, on peut toujours sinon percevoir, du moins concevoir un corps au delà et à la suite de lui-même, qui lui est juxtaposé, τὸ ἑξῆς τούτου, qui le limite, et en allant ainsi même à l'infini, au delà de cet au delà, on rencontrera toujours un corps limitant et un corps limité : on n'arrivera jamais à le concevoir sans

[1] Sext. Emp., *Math*, X, 42. D. L., X, 54. κατὰ μεταθέσεις. Id, 44. τὸ δὲ χρῶμα παρὰ τὴν θέσιν τῶν ἀτόμων ἀλλάττεσθαι.
[2] D. L., X, 57.

limite. Le corps fini reste donc toujours fini, et par conséquent ne peut pas être composé d'un nombre infini d'atomes d'une grandeur infinie quelconque, ce qui détruirait son au delà avec sa limite, c'est-à-dire détruirait son essence même, donnée dans sa définition.

La nature est ainsi le système de toutes ces forces causantes, et c'est elle qui opère la transformation de la matière inorganisée en matière organisée, la matière organisée et vivante en êtres sentants et pensants[1]. C'est elle qui a produit les astres, notre monde, et tout ce qu'il contient et tous les mondes infinis qui remplissent l'espace infini, semblables ou différents du nôtre ; car les atomes étant éternels et éternellement soumis aux mouvements essentiels résultant de leur nature, la création des choses et des mondes est incessante et continue[2]. Il est absurde d'imaginer, comme l'a fait Anaxagore, par sa théorie des Homéoméries, que l'atome doit être pourvu de toutes les qualités que possèdent les composés où il entre, et d'être forcé d'admettre que

[1] Lucr., II, 878. Natura cibos in corpora viva
Vertit, et hinc sensus animantum procreat omnes.
Id., II, 887.
Ex insensilibus. . . . sensile gigni.

C'est ce qui fait dire à Sextus (*Math.*, IX, 335) qu'Épicure soutient que la partie est différente du tout, parce que l'atome est différent du composé : il en diffère évidemment, puisqu'il est sans qualité, sans couleur, sans chaleur, tandis que le composé est qualitativement spécifié, ἐκείνη μὲν ἄποιός ἐστι, τὸ δὲ σύγκριμα πεποίωται.

[2] Lucr., III, 17. Moenia mundi discedunt.
II, 1075. Esse alios aliis terrarum in partibus orbes
Et varias hominum gentes, et secla ferarum.

Galen., t. V, p. 102, Kühn. τοὺς ἐν αὐτῷ (l'espace infini et vide), κόσμους ἀπείρους εἶναι τῷ πλήθει. Plut., *Pl. Phil.*, II, 1, 1 (Stob., *Ecl.*, 22, 3). ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ ἀπείρῳ. Cic., *de N. D.*, I, 4. In mundis innumeralibus, omnibus minimis temporibus punctis, aliis nascentibus aliis cadentibus. Id., *de Fin.*, I, 6. Innumerabiles mundi qui et oriantur et intereant quotidie. Conf. Euseb., *Præp. Ev.*, XIV, 23 τὰς ἀτόμους... κόσμους ἀπείρους ἀποτελεῖν. Hermias, *Irr. phil.*, 18. Diels, p. 656. εἰσὶ δὲ κόσμοι πολλοὶ καὶ ἄπειροι. D. L., X, 45. ἀλλὰ μὴν καὶ κόσμοι ἄπειροί εἰσιν οἵ θ'ὅμοιοι τούτῳ καὶ οἱ ἀνόμοιοι. Achilles Tat., *Isag.*, 8, p. 131. Ἐπίκουρος ὃς καὶ ἀπείρους κόσμους ὑποτίθεται ἐν ἀπείρῳ τῷ κένῳ. Id., 5. Ἐπίκουρος καὶ ὁ διδάσκαλός αὐτοῦ Μητρόδωρος (ou le mot διδάσκαλος ou le nom de Métrodore est une erreur de fait).

lorsqu'un homme gémit, rit ou pleure, les atomes qui le composent doivent gémir, rire ou pleurer.

Il importe de remarquer qu'Épicure semble introduire ici, sous le nom de nature, φύσις, une force et une force créatrice que rien dans son système n'explique. D'après Sextus, « Épicure appelait indifféremment ὅλον et πᾶν la nature des corps premiers, τὴν φύσιν τῶν σωμάτων, et la nature du vide, καὶ τὴν τοῦ κενοῦ φύσιν; car tantôt il dit que la nature des choses universelles, ἡ τῶν ὅλων φύσις, est les corps et le vide, tantôt que le tout, τὸ πᾶν, consiste en deux infinis, l'infini (en nombre) des corps, l'infini en grandeur du vide, les deux infinités se correspondant et se faisant équilibre[1]. » Dans ce sens le mot nature ne serait qu'une dénomination collective des deux éléments des choses, et dans l'esprit du système il ne peut exprimer que cela. Néanmoins lorsqu'on entend Lucrèce dire que les atomes et le vide sont les éléments avec lesquels la nature crée toutes les choses, et dans lesquels elle les décompose[2]; que c'est la nature qui donne une loi aux molécules atomiques aveugles, et qui les gouverne et les dirige[3]; que c'est elle qui transforme les végétaux alimentaires en la substance d'un corps vivant, et qui crée par là et avec ces matériaux les sens de l'animal et la pensée de l'homme[4]; lorsqu'on l'entend appeler *La Créatrice des Choses*.

[1] Sext. Emp., *Math*, IX, 333. Lucr.

Omnis ut est igitur Natura duabus
Consistit rebus quæ corpora sunt et inane.

D. L., X, 39. ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἐστι (πῆ μὲν σῶμα πῆ δὲ κενόν) suivant la restitution de Gassendi ou... ἐστι σώματα καὶ τόπος, suivant celle d'Usener. Cic., *de N. Deor.*, II. « Sunt qui omnia Naturæ nomine appellent, ut Epicurus, qui ita dividit omnia quæ secundum Naturam esse corpora et inane ». Plutarque (*adv. Colot.*), rappelle également le passage de la lettre à Pythoclès (D. L., X, 86). τὸ πᾶν σώματα καὶ ἀναφὴς φύσις ἐστίν.

[2] Lucr., I, 51. . . Primordia
Unde omnes Natura creet res, auctet alatque
Quoque eadem rursum Natura perempta resolvat

[3] Id., I, 329.
Corporibus cæcis igitur Natura gerit res.
Gerit res : id est, administrat et moderatur tanquam imperatrix.

[4] Id., II, 878. Natura cibos in corpora viva
Vertit, et hinc sensus animantum procreat.

rerum creatrix[1] ; lorsqu'Épicure lui-même dit que la nature a reçu des leçons de l'expérience et des choses et en a profité[2]: on ne peut s'empêcher de reconnaître que le sens du mot nature a varié dans l'esprit du maître et du poète, son plus fidèle interprète, et qu'outre la signification par laquelle il exprime sous un seul nom les deux éléments des choses, il en a pris une autre par laquelle il se rapproche de la notion péripatéticienne, qui faisait de la nature une force sinon divine, du moins démonique, distincte des choses qu'elle contribue à former et supérieure à elles. Mais cette puissance plastique d'organisation et d'évolution ne peut légitimement entrer dans le système de l'atomisme épicurien, où elle ne peut être déduite de rien, et dans lequel la nature ne peut être qu'un mot.

La création des corps est continue ; par là même des mondes infinis en nombre se créent continuellement sous des figures et avec des formes extrêmement diverses[3], sans être d'une diversité infinie, les uns étant sphéroïdes, les autres ovoïdes, les autres coniques, les autres d'autres formes[4]. Cela se comprend parce qu'on ne conçoit pas que la création d'un nombre infini de mondes épuise l'infinité des atomes : il reste toujours des atomes en nombre infini pour fournir à des créations nouvelles, et des espaces infinis prêts à être occupés mais non remplis par eux. Ces mondes possèderont des animaux, des végétaux, tout ce que nous voyons dans

[1] Id., I, 630.

[2] D. L., X, 75. τὴν φύσιν πολλὰ καὶ παντοῖα ὑπ' αὐτῶν πραγμάτων διδαχθῆναι.

[3] D. L., X, 74. Plut., *Pl. Phil.*, II, 2, 3. Diels, p. 329, a. 5. Cic., *de Nat. D.*, II, 18. Dicitis... innumerabilesque mundos alios aliarum esse figurarum. Gal., *Hist. Phil.*, t. XIX, 264.

[4] D. L., X, 74. οὔτ' ἐξ ἀνάγκης δεῖ νομίζειν ἕνα σχηματισμὸν ἔχοντας, ἀλλὰ καὶ διαφόρους... οὐ μέντοι πᾶν σχῆμ' ἔχειν. « Métrodore disait : (Gal., *Hist. Phil.*, t. XIX, 249) : « Qu'il était aussi absurde de supposer qu'il n'y eût qu'un seul monde dans l'infini, que de supposer qu'il ne pousse qu'un seul épi dans un champ de blé. Que le monde soit infini en nombre, κατὰ πλῆθος, c'est ce que prouve l'infinité des causes qui l'ont produit. Là où il y a des causes infinies, il y a nécessairement une infinité d'effets ».

celui-ci ; car il n'y a aucune raison pour que les éléments dont se forment les organismes végétaux et animaux se trouvent dans un monde et ne se trouvent pas dans un autre[1].

Mais par la même raison, s'il se crée chaque jour une infinité de mondes, il s'en détruit également une infinité[2]. La ruine des corps formés et invidualisés est aussi continue et éternelle que leur création. Les mouvements d'intégration sont aussi des mouvements de désintégration : ils agrègent et en même temps désagrègent ; ils organisent et désorganisent, parce que le mouvement de déplacement qui a produit leur organisation ne s'arrête pas quand ces organismes sont arrivés à leur point d'achèvement. Lorsque le hasard fait que les atomes qui sortent d'une combinaison parvenue à une sorte de stabilité sont en plus grand nombre que ceux qui entrent, le dépérissement commence, et il s'achève quand la balance des profits et des pertes est rompue et que les entrées ne suffisent plus à maintenir l'être dans sa forme et la vie dans sa force. Le monde actuel[3], comme les ani-

[1] D. L., X, 74. Conf. v. plus haut, p. 281, n. 2, Lucrèce.

[2] D. L., X, 74. φθαρτοί οἱ κόσμοι, μεταβαλλόντων τῶν μερῶν.

[3] D. L., X, 73. καὶ πάλιν διαλύεσθαι πάντα, τὰ μὲν θᾶττον τὰ δὲ βραδύτερον καὶ τὰ μὲν ὑπὸ τῶν τοιῶνδε, τὰ δὲ ὑπὸ τῶν τοιῶνδε πάσχοντα.

Lucr., II, 1129. Sic igitur magni quoque circum mœnia mundi
Expugnata dabunt labem putresque ruinas

Comment. Lucani, VII, 1. « Diverse Stoïci et Epicurei qui et natum esse mundum et periturum affirmant. Sext. Emp., *Math*, X, 168 φθαρέντος τοῦ κοσμοῦ κατ' Ἐπίκουρον. Lactant., *Div. Inst.*, VII, 1, 10. Unus igitur Epicurus, auctore Democrito, veridicus fuit qui aït mundum et ortum et aliquando esse periturum. Id., 113. Epicurus sua sponte natum (mundum) esse dixit, seminibus inter se passim coeuntibus, quibus iterum resolutis dissidium atque interitum secuturum. Minut. Felix., c 34. Epicureis de elementorum conflagratione et mundi ruina eadem ipsa sententia est. Philo, *de Mund. incorrupt.*, « Démocrite, Épicure et toute la bande des philosophes du Portique, γενέσεις καὶ φθορὰς ἀπολείπουσι τῶν κόσμων ; seulement les Épicuriens enseignent la pluralité des mondes dont ils attribuent la naissance ἀλληλοτυπίαις καὶ ἐπιπλοκαῖς ἀτόμων et la ruine ἀντικοπίαις καὶ ἀποστάσεσι τῶν γεγονότων. » Lucr., V, 92.

Exitium cœli terræque futurum.

Stob., *Ecl. Phys.*, I, 418. « Épicure enseigne que le monde périt de plusieurs manières et comme animal et comme végétal ». Gal., *Hist. Phil.*, t. XIX. « Épicure.

maux et les végétaux qu'il renferme et auxquels d'ailleurs il est semblable, périra donc, et périront également tous les mondes qui lui coexistent ou lui succéderont, comme ont péri tous ceux qui l'ont précédé, après avoir parcouru la série des développements normaux et des phases régulières de dépérissement que nous observons dans tous les êtres organisés : la jeunesse, la fleur de la vie, la vieillesse et la mort.

Malgré cette analogie avec les êtres animés « le monde n'a pas d'âme ni d'intelligence : il est administré par une sorte de nature sans raison. Démocrite, Épicure et tous ceux qui admettent l'hypothèse des atomes et du vide nient qu'il ait une intelligence et même une âme [5]. » Il n'y a rien dans le système qui explique la série liée et la succession régulière des phases de la vie. La loi qui y préside et la gouverne n'existe pas réellement pour Épicure : c'est un effet du hasard, sans raison et sans cette nécessité que fonde la loi rationnelle des choses. On ne voit pas pourquoi le hasard n'amènerait pas constamment, au moins par exception, un nombre suffisant d'atomes et dans un ordre assez juste pour que le dépérissement ne se produise pas, et que l'être se maintienne éternellement et dans une éternelle jeunesse. Épicure répondrait, il est vrai, qu'il admet parfaitement cette possibilité et qu'il en admet même la réalisation. C'est pour cela qu'il reconnaît des dieux et cela est dans la logique de son hypothèse. Il est vrai que ces dieux alors, œuvre du hasard, sont toujours exposés à perdre, par l'effet de la même cause, et leur jeunesse et leur existence même.

Nous venons de faire connaître la cause générale de la

comme les Stoïciens, soutient que le monde est périssable parce qu'il est né, comme animal et comme plante, ὡς ζῶον, ὡς φυτόν. Simplic., *in Ar. Phys.*, IX, 1 (p. 250, b. 18). « Les uns, comme Anaximandre, Leucippe, Démocrite et plus tard Épicure imaginent une pluralité infinie de mondes, γινομένους αὐτοὺς καὶ φθειρομένους ἐπ'ἄπειρον ».

[1] Gal., *H. Phil.*, t. XIX, 264. φύσει δέ τινι ἀλόγῳ διοικεῖσθαι.

ruine certaine de tout ce qui est aujourd'hui. Si on cherche les causes prochaines, les causes secondes, il ne faut pas en exiger une seule, qui soit exclusive et certaine : il faut chercher toutes les raisons possibles, vraisemblables, que confirment les faits observés ou que du moins ne contredise pas l'expérience[1]. C'est folie de vouloir comme par violence tenter et atteindre l'impossible. Sur les principes métaphysiques de la science de la nature, sur les principes généraux de la morale, on peut arriver à une connaissance exclusive et sûre, d'accord avec les phénomènes; mais il n'en est pas de même de la physique appliquée : les faits qu'elle a pour objet d'expliquer peuvent avoir plusieurs causes qui soient également en concordance avec les faits donnés par l'expérience, ou du moins qu'ils ne contredisent pas[2]. Il ne s'agit pas de fonder cette science sur des principes généraux vides et des règles arbitraires : il faut suivre la voie où nous appellent les faits observables et observés[3].

La science appliquée de la nature des choses n'est pas un système de raisons et de lois nécessaires, mais l'ensemble des causes possibles et vraisemblables. La connaissance des principes universels et absoluments certains suffit pour donner à celui qui la possède une délivrance, un affranchissement de la superstition et de l'erreur, par suite pour lui procurer le fondement de la félicité. Mais en ce qui concerne les phénomènes particuliers, il n'est pas possible d'en découvrir de tels, οὐκ ἔστι συνιδεῖν[4]. Il importe même de ne pas se laisser éblouir par ceux qui en affichent l'orgueilleuse pré-

[1] D. L., X, 86, il ne faut μήτε τὸ ἀδύνατον παραβιάζεσθαι, ni croire qu'on peut, en toutes choses, arriver à la même connaissance certaine qu'en ce qui concerne τοῖς περὶ βίων λόγοις ἢ τοῖς κατὰ τὴν τῶν ἄλλων φυσικῶν προβλημάτων... καὶ τὰ τοιαῦτα ὅσα μοναχὴν ἔχει τοῖς φαινομένοις συμφωνίαν.

[2] D. L., X, 86. ταῦτά γε πλεοναχὴν ἔχει τῆς γενέσεως αἰτίαν καὶ τῆς οὐσίας ταῖς αἰσθήσεσι σύμφωνον κατηγορίαν, 93. οὐθενὶ τῶν ἐναργημάτων διαφωνεῖ.

[3] D. L., X, 86. οὐ γὰρ κατ'ἀξιώματα κενὰ καὶ νομοθεσίας φυσιολογητέον, ἀλλ'ὡς τὰ φαινόμενα ἐκκαλεῖται, 87. κατὰ πλεοναχὴν τρόπον... συμφώνως τοῖς φαινομένοις, 93.

[4] D. L., X, 99.

tention : il faut se garder de se laisser duper ou terrifier par la prétendue science vaine, asservie et servile des astrologues [1]. La connaissance humaine en ces matières est bornée, et bornée par les limites de la faculté de connaître [2]. Il est nécessaire de déterminer avec précision ce qu'il est possible à l'homme et ce qu'il lui est impossible de connaître, et il faut même ne pas désirer connaître ce qui nous est inconnaissable [3]. Autrement on se laisse entraîner à croire l'incroyable, l'absurde, à se persuader qu'on comprend l'incompréhensible et à négliger les faits de l'observation et de l'expérience [4] qu'il faut au contraire considérer comme les seuls indices révélateurs de la vérité. Tenons-nous en donc au possible [5].

Il semble que l'hypothèse de l'infinité des mondes oblige et à la fois autorise Épicure à renoncer à donner l'explication des faits naturels par des lois déterminées, fixes et constantes : car il y a, par suite de la supposition, des faits et en grand nombre qui nous sont et nous demeureront inconnus ; nous sommes donc contraints de nous contenter de raisons possibles : mais d'un autre côté ces possibilités, vu l'infinité des mondes, ne doivent-elles pas être réalisées dans l'un quelconque d'entre eux et dans un temps quelconque ? Épicure ne l'a pas cru ou du moins ne l'a pas dit et les modernes qui ont admis cette hypothèse ont dépassé sa pensée. « La volonté, dit Schopenhauer, a devant elle le temps et l'espace sans bornes pour voir s'effacer la distinction entre le possi-

[1] D. L., X, 93. μὴ φοβούμενος τὰς ἀνδραποδώδεις τῶν ἀστρολόγων τεχνιτείας.

[2] D. L., X, 98. Ceux qui ne veulent admettre qu'un principe unique, qu'une seule cause, τοῖς τε φαινομένοις μάχονται, se mettent en contradiction avec les faits et franchissent les limites de ce qu'il est possible à l'homme de connaître, τοῦ τί δυνατὸν ἀνθρώπῳ θεωρῆσαι διαπεπτώκασιν.

[3] D. L., X, 94. ἐὰν μή τις τὸν μοναχῇ τρόπον κατηγαπηκὼς τοὺς ἄλλους κενῶς ἀποδοκιμάζῃ οὐ τεθεωρηκὼς τί ἀδύνατον ἀνθρώπῳ θεωρῆσαι καὶ τί δύνατον, καὶ διὰ τοῦτο ἀδύνατα θεωρεῖν ἐπιθυμῶν.

[4] D. L., X, 98. εἴς τε τὸ ἀδιανόητον φερομένοις καὶ τὰ φαινόμενα ἃ δεῖ σημεῖα ἀποδέχεσθαι μὴ δυναμένοις συνθεωρεῖν, εἰς δὲ τὸ μάταιον ἐκπεσοῦσι.

[5] D. L., X, 97. δυνατοῦ τρόπον ἐφαψαμένοις.

ble et le réel[1] », et A. Blanqui, dans son livre sur l'*Éternité par les Astres*, a soutenu que tout ce qui est possible existe ou existera quelque part dans l'Univers soit à l'état d'unité, soit à l'état de multiplicité[2]. Épicure et Lucrèce se bornent à dire que vouloir n'assigner qu'une cause unique à des phénomènes si incertains et si obscurs, pour s'attirer, par la fausse apparence d'une science absolue et universelle, l'admiration du vulgaire, c'est de la démence[3]. La nature de l'homme lui recommande, lui commande des ambitions plus modestes[4] et suffisantes pour la vie pratique. Sans doute nous arriverions à une ataraxie complète, à une tranquillité parfaite de l'âme si notre science était précise et infaillible : mais dans le cas même où nous nous tromperions dans la détermination d'une ou de plusieurs causes particulières, si nous sommes convaincus qu'il y en a plusieurs autres possibles et naturelles[5] du phénomène, nous ne perdons pas par là le calme et la paix de l'âme : ce qui est la fin de la science[6]. Avant tout, il faut se garder, dans la recherche des causes[7], des explications mythologiques, c'est-à-dire d'introduire dans la science de la nature des causes surnaturelles[8]. Il n'est ni utile ni nécessaire d'imaginer, pour rendre compte des phé-

[1] *Le Monde comme Volonté*, IVe part., § 65, trad. Burdeau.

[2] A. Blanqui, *l'Éternité par les Astres*, Paris, 1872.

[3] D. L., X, 113. μανικοί, 114. τοῖς τερατεύεσθαί τι πρὸς τοὺς πολλοὺς βουλομένοις.

[4] Lucr., V, 527.

> Nam quid in hoc mundo sit eorum ponere certum
> *Difficile* est : sed quid *possit* fiatque per omne
> In variis mundis, varia ratione creatis,
> Id doceo, *pluresque* sequor disponere causas.

Senec., *Qu. Nat.*, VI, 20. « Omnes istas posse esse causas Epicurus aït, pluresque alias tentat, et alios qui aliquid unum ex istis esse affirnaverunt, corripit ; quum sit arduum de iis quæ conjectura sequenda sunt, aliquid certe promittere.

[5] D. L., X, 78. τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως πως ἔχειν. Id., 80. ὅτι πλεοναχῶς γίνεται γνωρίζοντες.

[6] D. L., X, 80. Nous avons une clarté et une certitude suffisantes, ὅση πρὸς τὸ ἀτάραχον καὶ μακάριον ἡμῶν συντείνει.

[7] D. L., X, 80. αἰτιολογητέον.

[8] D. L., X, 116. πολύ τε γὰρ τοῦ μύθου ἐκδήσῃ.

nomènes naturels, même les plus obscurs et dont les lois nous paraissent se dérober le plus à notre esprit [1], d'imaginer un être divin, θεία φύσις. Sans doute il y a des dieux ; nous en avons la connaissance assurée [2]. Mais par piété, par respect même pour ces natures supérieures, nous devons les concevoir comme des êtres éternels et jouissant d'une félicité parfaite : car ce sont là les deux attributs essentiels de la divinité [3]. Il faut donc rejeter l'opinion que s'en font la plupart des hommes qui leur attribuent des volontés, des actions, des motifs d'agir, des sentiments contraires aux lois nécessaires que nous avons établies [4], et négatifs de l'état de félicité où nous devons les regarder comme immuablement placés. Cette opinion n'est pas fondée, comme on le prétend, sur des notions *a priori*, innées, προλήψεις, mais sur des préjugés faux et mensongers, ὑπολήψεις ψευδεῖς [5]. Pour comprendre que les dieux soient les Bienheureux, il faut les concevoir comme exempts de tout effort, de tout travail, de toute fonction, de tout service, de tout soin d'administration et pour ainsi dire de toute corvée, ἀλειτούργητος [6], jouissant d'un éternel et absolu loisir, d'un éternel et silencieux repos. Pour assurer leur paix inaltérable ils ont choisi leur demeure, non dans le monde ou les mondes, mais au contraire aussi loin que possible de nous et d'eux [7], dans les espaces vides qui les séparent, dans les *intermundia*, dans les μετακόσμια [8], où cependant ils n'étaient pas parfaitement en sûreté, puisque dans ces interstices des mondes il pouvait se créer des mon-

[1] Id., X, 80. ἀδήλου παντός.
[2] Id., X, 123. θεοὶ μὲν γάρ εἰσιν· ἐναργὴς δέ ἐστιν αὐτῶν ἡ γνῶσις.
[3] Hippol., *Philos.*, Diels, p. 572.
[4] D. L., X, 81.
[5] D. L., X, 123 et 124.
[6] D. L., X, 97, *Hipp. Phil.*, Diels, 572. μηδενὸς προνοεῖν.
[7] Lucr.,

Semota ab nostris rebus sejunctaque.

[8] Cic., *de Fin.*, II, 23. Senec., *de Benef.*, IV, 4. D. L., X, 89. μετακόσμιον ὃ λέγομεν μεταξὺ κόσμων διάστημα. Hippol., *Philos.*, Diels, p. 572. καθῆσθαι γὰρ τὸν θεὸν ἐν τοῖς μετακοσμίοις οὕτω καλουμένοις ὑπ'αὐτοῦ.

des nouveaux dont le voisinage[1] troublerait leur quiétude. qui occuperaient leur demeure, où même ils pourraient être atteints par les débris et les fragments des mondes anciens soudainement détruits :

Qum mœnia mundi
Diffugiant subito magnum per inane soluta[2].

De l'explication scientifique de la création comme de la destruction des mondes écartons donc l'intervention efficace des dieux, et cherchons dans la nature même des choses les causes véritables ou possibles de l'un comme de l'autre de ces faits naturels.

Un monde est un vaste système limité, section circonscrite de l'infini, qui embrasse une somme[3] ou collection de corps définis et visibles, arrivés à un état de stabilité relative, à un degré d'achèvement et de perfection aussi grands que le permettent les fondements éternellement changeants et mobiles sur lesquels ils reposent[4]. Les corps qui sont à sa limite extrême et qui lui donnent une forme précise, sont ou denses ou rares, ou en repos ou entraînés dans un mouvement circulaire : lui-même affecte une forme sphérique, triangulaire, ou toute autre figure qu'il n'est pas possible de déterminer en fait[5]. De là une première cause possible de destruction : lorsqu'en effet les corps qui terminent ce monde par toutes ses extrémités entrent en dissolution, lorsque cet

[1] D. L., X, 89. « Un monde semblable peut naître dans le monde (mundum in mundo) ou dans les intermondes, κόσμος γίνεσθαι καὶ ἐν κόσμῳ. » Gassendi supprime ce dernier mot : on pourrait le conserver en lui donnant le sens d'univers.

[2] Lucr., I.

[3] Lucr. Summa rerum.

[4] D. L., X, 88. περιοχή τις ..
Id., 89. ἕως τελειώσεως καὶ διαμονῆς (I, 73 ; II, 114 ; V, 454).

[5] D. L., X, 88. λῆγον οὐκ ἔστι καταλαβεῖν. Ces limites, que Lucrèce appelle « flammantia mœnia mundi, magni mœnia mundi », semblent être l'éther ou le cercle de feu qui enveloppe le monde (Lucr., V, 468).

Diffusilis æther
Corpore concreto circumdatus undique sepsit
. . . .
Omnia sic avido complexu cætera sepsit.

éther igné qui en constitue au fond la substance, par une cause quelconque ne reçoit plus comme sa nourriture habituelle, ne trouve plus de réparation suffisante [1], ne renouvelle plus sa force et sa vigueur, tout ce que le monde qu'il embrasse contient et lui-même doivent périr.

Une autre cause de destruction est possible. Les atomes en se combinant suivant les lois de leur essence produisent, entr'autres choses et avant toutes choses, les corps élémentaires qu'on appelle l'air ou éther, la terre, l'eau et le feu. C'est la terre qui est formée la première à l'état de corps distinct, primum terræ corpora [2] : l'éther se dégage de la terre :

...per rara foramina terræ,
Partibus erumpens primus se sustulit æther
Ignifer [3]

l'éther qui contient l'élément igné, le feu et les astres du ciel; en troisième lieu et de l'éther vient l'élément liquide, la mer, inde mare [4] ; puis enfin l'air qu'il ne faut pas confondre avec l'éther igné. Ce sont là les quatre éléments, et comme dit Lucrèce, les quatre membres du corps du monde. Dans le principe et à l'origine ils sont tous confondus et ne constituent qu'une masse informe, où il n'y a ni terre ni éther, ni mer, ni air. Mais par suite du mouvement de la matière atomique, et en vertu d'une sorte de répulsion que produit l'opposition de formes, de figures, de directions, les atomes homogènes se rapprochent et les éléments distincts se forment [5]. De ces quatre corps élémentaires deux, l'eau et le feu, sont toujours en guerre l'un contre l'autre [6], et la lutte qui ne peut être éternelle doit se terminer par la

[1] Lucr., II, 1147.
Omnia debet enim cibus integrare novando.

[2] Lucr., V, 451.
[3] Id., V, 460.
[4] Id., V, 499.
[5] Lucr., V, 433.
[6] Id., V, 381. . . . Quum maxima mundi
Pugnent membra.

défaite, c'est-à-dire par l'absorption de l'un d'eux. Lorsque, comme il est déjà arrivé, le feu prend une proportion excessive, il dévore non seulement son rival, mais encore les deux autres et le monde périt par combustion :

...Quum sol et vapor omnis
Omnibus epotis humoribus exsuperarint[1].

Lorsqu'au contraire l'élément liquide domine ou dominera, le monde périra par l'eau et le déluge, dont la tradition nous a conservé le souvenir :

Et semel, ut fama est, humor regnavit in arvis[2].

D'autres causes naturelles peuvent encore produire et expliquer la destruction du monde. Nous avons déjà mentionné la loi fatale qui condamne à la décomposition tout ce qui est composé, à la mort tout ce qui est né. La terre, l'eau, l'air, le feu sont nés, par suite mortels : l'expérience nous montre chaque jour leurs transformations incessantes. Comment le monde qui en est formé ne serait-il pas périssable, comme ses éléments mêmes et avec eux ? Le monde est un animal qui a eu sa jeunesse, qui commence, nous le voyons, à vieillir, et dont la vieillesse, comme celle de tous les organismes, n'aura d'autre issue que la mort. La terre se dissipe dans l'air, comme l'eau s'y évapore. L'air est dans un perpétuel changement ; le feu, même le feu céleste, la chaleur du soleil s'épuise par l'émission continue de ses particules lumineuses. Le mouvement éternel et continu des atomes qui compose et construit toutes les choses les décompose et les détruit toutes par une action interne d'association et de désassociation, d'intégration et de désintégration à laquelle rien n'échappe[3].

Quod mutatur enim, dissolvitur : interit ergo :
Trajiciuntur enim partes atque ordine migrant[1].

[1] Id., V, 384.
[2] Lucr., V, 396.
[3] Lucr., III, 320 ; III, 756. Gassendi, *Syntagm.*, p. 25. Quæ est enim coagmentatio

Un corps ne peut être et durer éternellement qu'à condition qu'il soit solide, plein, c'est-à-dire sans aucun vide; qu'il résiste au choc et n'y donne pas prise: qu'aucun autre corps ne puisse y pénétrer et le diviser, c'est-à-dire qu'il soit impénétrable: enfin qu'il n'y ait aucun lieu où puissent se porter ses parties divisées : or le monde n'est pas solide, n'est pas plein : il y entre du vide; il n'est pas capable de résister au choc, parce qu'il contient autre chose que du vide; l'infini contient des corps en nombre infini en état de le broyer et de le résoudre en poussière; le vide infini, l'espace sans bornes est toujours prêt à recevoir ses débris et ses parties élémentaires désorganisées [2].

Ces causes sont internes et appartiennent à l'essence même des corps créés : mais il est une cause externe, un choc, *plaga*, qui peut en les précipitant les uns sur les autres broyer les mondes les uns par les autres, les réduire en atomes ou en fragments désagrégés; car ils ne sont pas, comme les atomes, vides pour ainsi dire de vide et par suite à l'abri de chocs et de coups formidables qui les ébranlent et les brisent [3].

Ainsi conçue la science de la nature est non seulement utile, mais nécessaire. Rechercher les causes de tous les phénomènes qu'elle offre à notre esprit étonné, trop souvent effrayé [4], c'est le but propre du philosophe: car c'est dans cette connaissance ou du moins par elle que l'homme peut trouver sa félicité. Mais il ne faut pas confondre cette connaissance des causes, constatation pure et simple des

non dissolubilis... ut desint causæ externæ quæ compaginem destruant, non deest tamen intestina motio, indomitusque ille atomorum connisus intra compactissima etiam... ob quem necesse denique sit consequi eorum dissolutionem.

[1] Lucr., III, 756.

[2] Lucr., V, 236.

[3] Id., III, 810.

> Nec plagarum expertia... respuere ictus...
> Penetrare pati sibi quidquam quod queat arctas
> Dissociare intus partes...

[4] D. L., X, 79. τὸ θάμβος.

possibilités, avec une science qui prétend nous raconter par le détail et par le menu comment les choses se sont passées, comment tels ou tels phénomènes s'opèrent[1], sans nous rien apprendre sur l'essence même des faits, ni sur leurs causes dernières, κυριώτατα : science vaine et stérile qui, précisément parce qu'elle ne remonte pas aux raisons suprêmes et souveraines, ne nous délivre des stupeurs de la superstition. Au contraire l'effroi que les plus considérables des phénomènes naturels, les éclipses par exemple, nous impriment, n'en est que plus grand, puisque nous pouvons, par cette science, les prévoir et en prévoir le retour, et que cette prévision ne fait qu'accroître l'intensité de nos alarmes ; puisque nous ne sommes pas rassurés sur leurs causes naturelles et que nous restons dans l'ignorance sur les principes de l'administration, du gouvernement des choses célestes, τὴν περὶ τῶν κυριωτάτων οἰκονομίαν[2]. Pour nous, nous avons recherché, et nous devrons chercher encore le plus grand nombre possible des causes possibles de ces phénomènes, et plus nous en aurons trouvé, plus nous aurons vu que ces vicissitudes des choses dépendent de lois naturelles, immuables et font partie de leur essence, plus nous sentirons descendre en notre âme la paix et la sécurité. Si un fait, même mystérieux, peut être l'effet de causes naturelles, c'est folie d'en supposer de surnaturelles.

Les causes qui font naître, croître, se développer et mourir les êtres et les choses leur donnent aussi par les proportions, les figures, les nombres, les poids, les situations respectives et relatives des atomes et du vide, des propriétés dont les unes sont essentielles, accidents propres, συμβεβηκότα, *conjuncta*, les autres véritablement accidentelles, accidents communs, συμπτώματα, *eventa*.

Les accidents propres, συμβεβηκότα, sont la figure, la cou-

[1] D. L., X, 79. τὸ δ'ἐν τῇ ἱστορίᾳ πεπτωκός.
[2] D. L., X, 79 et 80.

leur, la grandeur, la pesanteur et toutes les autres qualités qu'on attribue aux corps, soit invisibles, soit visibles et perceptibles à nos sens : comme propriétés essentielles[1] elles ne peuvent être séparées de la chose à laquelle elles sont liées et dont elles constituent[2] l'essence particulière, individuelle, sans la détruire comme telle : telles sont la chaleur qui ne peut cesser d'appartenir au corps du feu, la pesanteur au minéral, la liquidité à l'eau, la tangibilité à tous les corps, l'intangibilité au vide; la liaison est ici intime à l'être spécifié, et la qualité fait partie de son essence[3].

Les accidents communs, οὐκ ἴδία συμπτώματα, *eventa*, comprennent le mouvement, le repos, les propriétés d'agir et de pâtir, le temps, d'après Épicure lui-même[4] ; suivant Lucrèce, ce sont par exemple la liberté, l'esclavage, la pauvreté, la guerre et leurs contraires[5]. Ces propriétés peuvent être communes à un grand nombre de choses et d'êtres spécifiquement

[1] D. L., X, 68. ὅσ'ἄλλα κατηγορεῖται τοῦ σώματος ὡσανεὶ συμβεβηκότα.

[2] Lucr., I, 453.

> Conjunctum est id, quod nunquam sine perniciali
> Discidio potis est sejungi seque gregari
> Pondus uti saxi, calor ignis, etc.

[3] Gassendi, *Notæ ad.* D. L., X. *Librum*, p. 80 : Præterea rem totam consentire cum definitione illa individui quæ a Porphyrio traditur, quum. « Individua, inquit (*In Isag.*, c. 2, p. 2, b. 48) dicuntur (τὰ τοιαῦτα (ἄτομα λέγεται) ὅτι ἐξ ἰδιοτήτων συνέστηκεν ἕκαστον ὧν τὸ ἄθροισμα οὐκ ἂν ἐπ'ἄλλου τινός ποτε τὸ αὐτὸ γίνοιτο τῶν κατὰ μέρος· αἱ γὰρ Σωκράτους ἰδιότητες οὐκ ἂν ἐπ'ἄλλου τινὸς τῶν κατὰ μέρος γένοιντ' ἂν αἱ αὐταί.

[4] D. L., X, 70. τοῖς σώμασι συμπίπτει πολλάκις καὶ οὐκ αΐδιον (ou ἴδιον Gassendi) παρακολουθεῖν. Id., X, 68. ποιεῖν... πάσχειν... ἀμφότερα ταῦτα συμβαίνει περὶ τὴν ψυχὴν τὰ συμπτώματα...

[5] Lucr., 1, 456.

> Servitium contra paupertas...
> . . . . cætera, quorum
> Adventu manet incolumis natura, abituque.

Selon Porphyre, le propre est ce qui ne peut pas, l'accident commun est ce qui peut, subjecto adesse et abesse citra subjecti corruptionem. Gassendi fait entrer dans ce genre des eventa toute la catégorie de la relation ; ainsi, les rapports de grandeur, de ressemblance, de nombre, de position dans l'espace, de cause et d'effet, de réceptivité et d'activité, en un mot toutes celles qui appartiennent aux parties du tout, mais non au tout composé de ces parties : « Quum eventa sint ipsarum partium, non constantis ex iis totius ». *Syntagm.*, p. 24, ch. XVI.

différents, et ne les caractérisent pas dans leur essence réelle et distincte; leur réunion ne fait pas des choses où elle se réalise tel ou tel corps, et n'impose pas l'obligation de leur donner un nom particulier; l'essence particulière peut être conçue sans elles, quoique leur suppression totale et simultanée soit la suppression même du corps et de la substance. Ainsi, la propriété suivant laquelle l'agir peut être attribué à une chose est commune à toutes, mais n'en constitue aucune en particulier comme la chaleur constitue l'essence du feu; et d'un autre côté on peut concevoir le même être alternativement et successivement en mouvement et en repos : on peut donc lui supprimer, sans le détruire dans sa nature propre, tantôt la propriété du mouvement et de l'agir, tantôt la propriété du repos et du pâtir; ainsi par exemple l'âme a ces deux propriétés, accidentelles en ce sens, que lorsqu'elle est en repos, elle n'en garde pas moins son essence que lorsqu'elle est en mouvement. On peut donc appeler ces accidents à la fois communs et séparables; ils n'accompagnent pas nécessairement et éternellement l'essence, οὐκ ἀΐδιον παρακολουθεῖν [1].

[1] Nous touchons à une partie du système épicurien où la métaphysique et la logique se pénètrent. Aristote, dont la doctrine fait ici sentir son influence, avait appelé accidents, συμβεβηκότα, toutes les propriétés, quelle qu'en fut la nature, qui déterminent la substance première, c'est-à-dire toutes les catégories de l'être, à l'exception de la catégorie de l'être. Épicure est le premier, je crois, qui ait divisé les accidents en deux classes : les συμβεβηκότα et les συμπτώματα. Aristote (*Top.*, I, 5, p. 101, b. 37), outre la définition et le genre, s'était borné à distinguer : 1° le propre, τὸ ἴδιον, qui, sans exprimer l'essence, n'appartient qu'à l'essence, et peut être attribué à la chose avec conversibilité, ἀντικατηγορεῖσθαι τοῦ πράγματος : si l'homme est par essence capable de savoir la grammaire, l'être capable de savoir la grammaire est un homme; 2° l'accident qui, sans être ni la définition, ni le propre, ni le genre, appartient à la chose, il est vrai, mais peut ne pas lui appartenir. Id., 102, b. 4, ὑπάρχει δὲ τῷ πράγματι καὶ ὃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν ὁτῳοῦν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ καὶ μὴ ὑπάρχειν. Le propre, dit Porphyre (*de V vocibus*, ch. 4) se partage en quatre classes :

1. C'est ce qui n'appartient qu'à une seule espèce et accidentellement, c'est-à-dire sans appartenir à l'espèce tout entière;

2. Ce qui appartient à toute une espèce, sans lui appartenir exclusivement;

3. Ce qui appartient à une seule espèce exclusivement, mais à toute l'espèce et dans tout temps,

4. Ce qui réunit toutes ces conditions : d'être à une seule espèce, d'être à toute l'espèce, d'être toujours à l'espèce.

L'accident est ce qui peut survenir et disparaître sans entraîner la destruction du sujet, ce qui peut être et ne pas être au même sujet.

Les propriétés accidentelles propres, quelle qu'en soit la nature, n'ont pas le caractère de substances, d'êtres existant par soi, οὔθ'ὡς καθ'ἑαυτάς φύσεις [1] ; ce n'est pas non plus une espèce particulière d'incorporels inhérents au sujet, ni des parties de ce sujet [2]. Elles ne sont pourtant pas dépouillées de toute espèce d'existence. C'est ce qui, par sa réunion, constitue l'essence propre et permanente de la chose, sans en être composée comme le corps est composé d'atomes en plus ou moins grand volume ; c'est ce qui fait de l'agglomération de ces atomes tel ou tel corps et est inséparable de sa notion [3] ; ce à quoi correspondent, dans la faculté de connaître, des espèces particulières de sensations, des concepts propres qui la font entrer dans une quelconque des catégories, et ce qui lui donne une dénomination particulière [4].

Les propriétés accidentelles communes, συμπτώματα, *eventa*, ne sont pas non plus réellement des incorporels, quoiqu'en suivant les habitudes les plus fréquentes du langage, on puisse leur donner cette dénomination : elles ne forment pas la nature propre du corps, qui fait que nous lui donnons un nom particulier ; elles n'ont pas non plus la nature des propriétés inséparables sans lesquelles le corps perdrait son essence : elles ne sont pas connues par des sens particuliers, et semblent n'avoir guère qu'une essence subjective et n'être au fond qu'une forme de la sensibilité [5].

Le temps lui-même, malgré les opinions contraires, n'est pas par lui-même ; il ne ressemble à rien [6] ; il accompagne le mouvement et le repos, qui sont eux-mêmes des propriétés

[1] D. L., X, 68. Id., X, 71. οὐδ'αὖ φύσεως καθ'ἑαυτὰ τάγμα ἔχοντα.

[2] Id., id., 69. οὔθ'ὡς ἕτερ'ἄττα προσυπάρχοντα τούτῳ ἀσώματα, οὔθ'ὡς μόρια τούτου.

[3] Id., id. συμπαρακολουθοῦντος δὲ τοῦ ἀθρόου καὶ οὐθαμῇ ἀποσχιζόμενα.

[4] Id., id., 69.

[5] Les Stoïciens divisaient les σημεῖα en κοινά (non essentiels, non propres) qui peuvent subsister aussi bien avec que sans l'ἄδηλον, l'ἀφανές ; l'ἴδιον, au contraire, ou ἐνδεικτικόν, contenu dans la mineure, est supprimé par la suppression mentale de l'ἄδηλον à l'existence duquel son existence est inséparablement liée.

[6] Philod., περὶ σημείων, col. 25, l. 9. χρόνος οἷον οὐδὲν ἐστιν.

communes quoique séparables de toutes choses : c'est pourquoi on l'appelle l'accident des accidents, σύμπτωμα συμπτωμάτων [1], parce qu'il accompagne tous les accidents des choses. Ce n'est qu'une conception de l'esprit qui l'abstrait des choses :

...rebus ab ipsis
Consequitur sensus transactum quid sit in ævo[2].

Ce n'est pas une réalité objective ; ce n'est pas une anticipation ou notion *a priori* : c'est une idée acquise mais parfaitement claire et évidente, αὐτὸ τὸ ἐνάργημα [3]. On ne le déduit pas de notions générales supérieures, comme on l'a vu ; on ne démontre pas le temps, on l'observe. Il suffit d'un peu de réflexion pour voir quelle est cette sorte particulière d'accident, ἴδιόν τι σύμπτωμα, par lequel nous lions en séries [4] et nous mesurons les qualités accidentelles propres, à l'aide de la succession des jours, des nuits et de leurs fractions, à l'aide de nos sensations et impressions et de leur succession, comme à l'aide du mouvement et du repos et de leur alternative [5]. C'est là ce que, en faisant usage de la réflexion, nous nommons le temps, qui n'arrive à notre conscience que par la succession des accidents des choses [6]. Sextus Empiricus [7] dit qu'on rapportait à Épicure et à Démocrite la définition d'après laquelle le temps est une représentation qui a la forme du jour et de la nuit, ἡμεροειδὲς καὶ νυκτοειδὲς φάντασμα, définition qui n'en fait guère connaître la nature.

[1] Sext. Emp., *Math.*, X, 219 ; *Pyrrh. Hyp.*, III, 137.
[2] Lucr., I, 460.
[3] D. L., X, 71.
[4] D. L., X, 72. μόνον ᾧ συμπλέκομεν τὸ ἴδιον τοῦτο καὶ παραμετροῦμεν. On pourrait encore entendre autrement ce passage : Nous en faisons un tout, un accident propre, en liant, en tissant ses parties successives. Nous composons, en effet, le temps des jours, des nuits et de leurs parties, de nos états de sensation et de non sensation. Par là, il est un produit, σύμπτωμα, de ces phénomènes, σύμπτωματα, qui sont eux-mêmes des accidents accidentels.
[5] D. L., X, 73. ὡσαύτως δὲ καὶ τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς ἀπαθείαις καὶ κινήσεσι καὶ στάσεσιν, ἴδιόντε σύμπτωμα περὶ ταῦτα πάντα αὐτὸ τοῦτο ἐννοοῦντες καθ'ὃ χρόνον ὀνομάζομεν.
[6] *Math.*, X, 181.
[7] Conf. sur le temps, Sext. Empir., *Math.*, X, 181-188 ; Plotin, *Enn.*, III, 7, 10.

ajoute Sextus[1]. Épicure s'élève ici contre les autres définitions du temps, qui était la mesure du mouvement, suivant Xénocrate, le πόσον des choses en mouvement et en repos, suivant Straton, la différence du mouvement du monde, suivant Philon le stoïcien, le nombre du mouvement suivant l'antérieur et le postérieur, d'après Aristote[2], le mouvement du ciel, suivant Platon, ou le ciel même d'après les Pythagoriciens.

Qu'est-ce qui engendre dans les corps ces propriétés accidentelles, συμβεβηκότα, qui les déterminent et leur sont ou essentielles ou accidentelles ou communes[3] ? « Les corps, suivant Épicure, dit Sextus Empiricus, sont causes des corps, puisque ce sont les éléments ou atomes qui sont causes des agrégats corporels, συγκριμάτων : les incorporels sont causes des incorporels ; c'est-à-dire, les accidents essentiels propres qui appartiennent aux corps premiers, ou atomes[4], sont causes des accidents ou propriétés soit essentiels soit accidentels qui appartiennent aux composés. Ainsi, continue Sextus, le mouvement est un incorporel qui fait partie de l'essence des atomes, et le mouvement des atomes combiné avec leurs autres propriétés essentielles, figure, poids, nombre, grandeur, engendre les propriétés essentielles ou réellement accidentelles des choses ».

Il peut paraître étrange que les atomes qui n'ont d'autres propriétés que la figure, le poids, la grandeur, et le mouvement communiquent aux corps résultant de leur agglomération des propriétés qu'ils n'ont pas eux-mêmes. Ces qualités

[1] Voir Usener, p. 379.

[2] Il est certain que par le mot *eventa*, συμπτώματα, Lucrèce qui entend par là la liberté, la pauvreté, la tangibilité, etc., comprend autre chose qu'Épicure même qui énumère comme συμπτώματα, l'agir et le pâtir, le mouvement et le repos ; propriétés qui ne peuvent pas coexister dans les corps, mais dont l'un des contraires fait nécessairement partie de l'essence de tous les corps. Il y a donc lieu de distinguer entre les eventa absolument accidentels, tels que l'esclavage, etc., et les συμπτώματα κοινά séparables. Il règne dans toute cette théorie des accidents une confusion et une obscurité difficiles à éclaircir.

[3] Chaleur, lumière, couleur, son, odeur, etc.

[4] Sext. Emp., *Math.*, IX, 212.

viennent uniquement du changement de situation respective des atomes, qui laisse plus ou moins de vide entre eux dans le composé, du fait qu'il y en entre ou en sort un plus ou moins grand nombre, de telle ou telle figure, de tel ou tel poids, de telle ou telle grandeur : car nous savons que les atomes sont différents en grandeur, en figure, en poids.

Ainsi par exemple la rareté et la densité, la transparence et l'opacité, la fluidité et la solidité, l'humidité et la siccité, la mollesse et la dureté, la flexibilité, la ductilité, la fusibilité, etc., qui caractérisent certains corps comme la pierre, l'air, la lumière, etc., viennent de ce que les atomes sont à une plus grande ou plus petite distance les uns des autres, c'est-à-dire qu'il y a entre eux plus ou moins de vide ; certaines autres qualités des corps, tels que la subtilité et son contraire viennent de ce que les atomes qui y entrent ont un plus grand ou plus petit volume : d'autres telles que la rudesse et le poli des surfaces, viennent des figures différentes des atomes, soit rudes soit polis, terminaux des corps. Quant au poids des corps, qui vient du poids des atomes toujours égal à lui-même, il est aussi toujours égal dans le vide, et les différences apparentes naissent de la plus ou moins grande résistance qu'ils offrent à l'air qu'ils traversent, suivant le plus ou moins grand nombre d'atomes qu'ils contiennent. Ces propriétés naissent, comme on le voit, des qualités des atomes prises isolément et dans leurs actions particulières.

D'autres sont produites au contraire par la réunion, le mélange, la synthèse dans des proportions diverses de toutes ces propriétés, ou de quelques-unes d'entre elles. C'est ainsi que dans les animaux se créent les facultés de voir, d'entendre, de toucher, d'odorer, et dans les choses les diverses qualités sensibles qui correspondent aux différents sens : lesquelles proviennent toutes de l'émission des particules atomiques venant des choses, et de la composition atomique des organes destinés à les percevoir.

CHAPITRE TROISIÈME

LA PSYCHOLOGIE MÉTAPHYSIQUE — L'AME

Au nombre des êtres ainsi formés se trouvent les astres, les plantes, les animaux, les hommes et les dieux.

Les astres, produits tous, non successivement mais simultanément, par l'agrégation d'atomes aériformes et igniformes mûs en tourbillons [1], ne sont pas des êtres divins, n'ont pas une nature divine, θεία φύσις; ils n'ont pas, et les végétaux n'ont pas non plus d'intelligence : par conséquent ils n'ont pas de vie, pas d'âme ni les uns ni les autres [2], bien que les astres semblent doués d'une sorte de mouvement spontané d'attraction, en vertu duquel ils se rendent dans les parties de l'espace où se trouve la matière qui les alimente et les conserve [3]. La naissance des végétaux est l'effet d'une génération spontanée, automatique, et non l'œuvre et l'action d'une âme [4] : ils ne vivent pas. Les uns et les autres obéissent dans tous les phénomènes de leur économie propre à une loi

[1] D. L., X, 90. κατὰ προσκρίσεις καὶ δινήσεις. L'hypothèse des tourbillons est vieille, comme on le voit, et n'a pas disparu de la science.

[2] Gal., *Hist. Phil.*, t. XIX, 264. Le monde οὐκ ἔμψυχον... Lucr., V, 216.

> Vitali motu sensuque remotum.

Plut., *Pl. Phil*, V, 20. « Démocrite et Épicure, τὰ οὐράνια (οὐκ ἀποδέχονται) ζῶα εἶναι. Id., *adv. Col.*, 27. οἱ φάσκοντες μήδε τὸν ἥλιον ἔμψυχον εἶναι μήδε τὴν σελήνην. S. Aug., *de Civ. D.*, XVIII, 41. Epicurus... solem vel ullum siderum Deum esse non credens.

[3] Lucr., V, 254. *Ipsi serpere* possunt

> Quo cujusque cibus vocat atque invitat euntes.

[4] Gal., *Hist. Phil.*, t. XIX, 341. « Comme les Stoïciens, les Épicuriens ne croient pas que les végétaux aient une âme, οὐκ ἔμψυχα... αὐτομάτως πως γεγενῆσθαι, οὐ διὰ ψυχῆς.

naturelle, à une espèce de nature dépourvue de raison, de sensation et même de mouvement vital [1].

Les animaux vivent et sentent; les hommes et les dieux vivent, sentent et pensent: c'est la preuve qu'il y a en eux une âme. Épicure ne développe pas cette preuve: il se contente d'affirmer le fait qui lui semble sans doute de l'ordre de ces phénomènes évidents que la sensation nous fait connaître avec certitude, et que l'expérience non seulement n'affirme pas mais confirme. Les Épicuriens ne se donnaient pas la peine de définir la notion générale de l'homme; ils se bornaient à l'indiquer par un démonstratif en disant: l'homme est cette forme là (que je vous montre) douée d'une âme. ἄνθρωπός ἐστι τοιουτοὶ μόρφωμα μετ' ἐμψυχίας [2].

L'homme a donc une âme, cette chose d'un genre si particulier, seule de son espèce, et à laquelle aucune autre chose ne ressemble, καθόλουτε καὶ ψυχὴ πραγμά τ' ἐστὶν ἴδιον οἷον ἄλλ' οὐδέν [3]. Comment a-t-il cette âme, et qu'est-elle en soi? C'est un principe pour Épicure que le sensible et le vivant naît du non vivant et du non sensible, et même ne pourrait pas naître du sensible, comme nous le verrons [4]. Ce n'est pas une raison pour que toutes les choses non sensibles et non vivantes arrivent à posséder la vie, l'âme et la sensation. Tout corps n'est pas apte à vivre, à sentir et à penser. Il faut une opération spéciale de la nature pour opérer la transformation d'une matière inorganisée et brute en un corps vivant et sentant: opération toute mécanique sans doute, mais propre, et qui dispose d'une certaine manière, apte à rendre possibles ces fonctions, les mouvements, les rencontres, les chocs, les agrégations, les intervalles de distance, les vides, l'ordre,

[1] Gal., *Hist. Phil.*, t. XIX, 264. φύσει δὲ τινι ἀλόγῳ διοικεῖσθαι... Lucr., V, 126, l. l. n. 2.

[2] Sext. Emp., *Math.*, VII, 287.

[3] Philodem., περὶ σημείων. Vol. Herc., col. 25, l. 3. Gomp., p. 31.

[4] Lucr., II, 887. Ex insensilibus... sensile gigni.

Id., II, 879. Natura cibos in corpora viva
Vertit, et hinc sensus animantum procreat omnes.

la position, les figures, les poids des atomes qui formeront ces espèces de corps[1]. C'est la nature qui prescrit à chaque chose sa place, la loi de sa fonction et de son développement.

L'esprit et l'âme, la sensation et la pensée, inséparables l'un de l'autre, ne peuvent pas subsister à part d'un corps d'une organisation particulière et pourvu d'une forme animale, *extra corpus formamque animalem*[2]. L'âme n'est pas seulement une fonction du corps : elle en est un organe.

Dans la recherche du mode de formation des êtres animés il faut distinguer entre l'origine première, l'apparition de la vie dans le monde et le mode de propagation des vivants une fois créés.

A l'origine la terre a tout produit : d'abord le monde végétal sans vie et sans sentiment, qui était nécessaire pour fournir aux animaux leur nourriture; puis les espèces animales, en premier lieu les espèces volatiles, sorties d'un œuf; enfin l'homme[3]. L'homme n'est pas né immédiatement, d'un coup, avec l'organisation complète que nous lui voyons aujourd'hui. Sous l'action de l'humidité et de la chaleur alors extrêmes, se produisirent d'abord des espèces de cellules attachées au sol et contenant des embryons humains imparfaits et incomplets, qui en sortirent à un temps marqué pour leur éclosion et furent nourris par des sucs lactés qui coulaient des pores de la terre, qui mérite pour cette raison

[1] Lucr., II, 1019.

Intervalla, viæ, connexus, pondera, plagæ,
Concursus, motus, ordo, positura, figuræ.

[2] Lucr., V, 127-142. On sent ici l'influence partielle au moins d'Aristote. L'âme ne peut habiter que dans un corps organisé et ayant la vie en puissance ; car la *forme animale* de Lucrèce ne peut signifier que cela. C'est en vain que l'épicurisme nie toute finalité : elle se représente à chaque instant à l'esprit même qui la nie. Le rapport déterminé du corps à l'âme est une notion finale, quoi qu'on fasse.

[3] Lucr., V, 781. Principio, genus herbarum.
Id., 790. . . . Inde mortalia sæcla (les animaux).
Id., 800. Principio genus alituum.
Id., 803. . . . Tum mortalia sæcla (les hommes).

le nom sacré de mère des hommes [1] et de tous les êtres vivants et animés. Il ne faut pas croire que ces cellules continssent en puissance l'être réel entier qui en devait provenir. Il n'y a rien, dans la doctrine d'Épicure, qui ressemble à un principe dynamique, à une force interne d'évolution. Tout, dans la création, est le résultat d'une accumulation de parties qui s'agrègent les unes aux autres par suite du double mouvement nécessaire et libre, qui appartient à l'essence de la matière atomique, et qui finissent, par hasard, à former un tout un et déterminé. Ni l'idée du tout ni l'idée de l'unité n'ont d'explication dans le système. Ce sont, à ce qu'il semble, de ces notions originelles, quoique sensibles, dont il faut chercher les traces dans le langage où les premiers hommes les ont incarnées.

Ce qui sortait de ces matrices sans vie du monde des vivants, c'étaient non des corps complets, non des organismes entiers, si inférieure que fut leur organisation, mais des parcelles, des fragments, des morceaux de corps, des membres détachés ou plutôt isolés d'un corps qui n'était pas encore et qui n'existait même pas en puissance, productions toutes mécaniques, toutes fortuites qui ne remplissaient pas les conditions requises [2] pour vivre. C'étaient des troncs d'hommes sans pieds, sans mains, sans yeux, ou inversement des yeux, des mains, des pieds sans troncs; ou bien encore c'étaient des organismes un peu plus *développés* et *mieux* formés [3], mais dont les parties soudées les unes aux autres et au corps même rendaient l'être incapable de marcher, d'agir, de se mouvoir, de se nourrir, de se développer.

[1] Lucr., V, 806.

Uteri terræ radicibus apti.

Id., 819. Maternum nomen adepta
Terra tenet merito, quoniam genus *ipsa* creavit
Humanum.

[2] Requises par qui? par quoi? par la fin, sans doute, que persiste à nier Épicure.

[3] Toutes ces idées de développement, de progrès, impliquent la notion d'un tout à venir parfait, d'une idée de l'être futur qui les dirige et les produit. Mais tout cela est contradictoire à l'hypothèse mécaniste.

de se reproduire. Combien a-t-il dû en périr de ces créations monstrueuses, imparfaites, œuvres des causes nécessaires et aveugles, grossiers et obscurs tâtonnements de la nature qui s'essayait à enfanter la vie et à qui ces expériences multipliées à l'infini et dans un temps infini, enseignaient [1] pour ainsi dire son métier de mère et de créatrice! Enfin il arriva un jour où toutes les conditions nécessaires à la vie et au développement des êtres furent réunies, et l'homme fut créé [2]. Ainsi de même que l'homme crée par une série indéfinie d'expériences répétées ses fonctions, ses idées, ses facultés intellectuelles, ses vertus ; de même il est lui-même dans son corps et, nous allons le voir, dans son âme, le produit d'expériences accumulées et répétées de la nature des choses, ou plutôt de la nature des atomes obéissant à leurs lois internes.

Comment l'âme a-t-elle fait partie de ces organismes, c'est ce qu'Épicure ni Lucrèce ne nous ont appris : nous sommes réduits et obligés par la logique interne du système, à supposer que corps elle-même, bien plus, partie et organe du corps vivant, elle a été produite, sinon en même temps, du moins de la même manière que lui. Nous devrons expliquer par les mêmes causes, c'est-à-dire par le hasard des agglomérations atomiques, la différence primitive des sexes dans les espèces animales.

Mais en même temps que ce hasard des causes nécessaires produisait les espèces animales avec la différence des sexes

[1] D. L., X, 75. τὴν φύσιν διδαχθῆναι καὶ ἀναγκασθῆναι. La nature a donc deux modes d'agir : elle agit d'une part par nécessité ; d'autre part elle agit après avoir appris à agir, experiundo, tentando. Il est bien difficile de donner un sens à ces mots, si l'on refuse à la nature toute espèce d'intelligence même inconsciente.

[2] C'est presque la théorie d'Anaximandre et d'Archélaüs. Conf. *Hist. de la Psychol.*, t. I, p. 24 et 103. Ce dernier disait (D. L., II, 16). « τὰ ζῶα ἀπὸ τῆς ἰλύος γεννηθῆναι ». Censorin., *de Die Nat.*, 4, 9. « Épicure n'est pas d'une opinion très différente (de celle de Démocrite). « Is enim credidit limo calefacto uteros nescio quos radicibus terræ cohærentes primum increvisse, et infantibus ex se editis ingenitum lactis humorem, natura ministrante præbuisse, quos ita educatos et adultos genus humanum propagasse ».

et la diversité de leurs caractères spécifiques, ce même hasard, sous le nom de nature, établissait entr'elles des barrières infranchissables et leur donnait des lois de développement, déterminées, fixes et invariables [1]. Ainsi on n'a jamais vu et on ne verra jamais de créature vivante réunissant les caractères de deux espèces distinctes : il faut reléguer dans le domaine des fables les Chimères et les Centaures. Jamais on n'a vu non plus les êtres changer d'espèce : chaque être reste enfermé absolument dans la sienne et n'en saurait jamais sortir. Une fois les organismes créés, complets et parfaits, chacun suivant son espèce, la reproduction des vivants se fait par un procédé unique, la génération, au moyen de l'accouplement des sexes, de la semence projetée par le mâle dans la matrice de la femelle, dont la semence se mêle à la sienne [2] ; car elle aussi émet du sperme, ce que prouve le fait qu'on trouve dans ses organes sexuels des conduits séminaux cachés, et ce qui explique qu'elle aussi a le désir et la jouissance. Ce sperme est une parcelle, un fragment à la fois de l'âme et du corps des deux parents, ou de leurs corps entiers [3] puisque l'âme est une partie organique du corps. Le sexe du produit dépend de la prédominance de la semence virile ou féminine dans l'acte générateur, comme aussi sa ressemblance avec l'un ou l'autre des parents [4]. La stérilité de la femme vient de la nature ou trop épaisse ou trop fluide du liquide séminal [5]. L'embryon, dans le sein

[1] V. Herc., XIII, 15. μὴ μεταβάλλειν τὰ ὄντα.
Lucr., V, 921.

> Res sic quæque *suo* ritu procedit, et omnes
> Fœdere naturæ certo discrimine servant.

Conf. id., , 76. . . . Finita potestas cuique
. . . . Atque alte terminus hærens.
Id., I, 580.

> Et quid quæque queant per *fœdera naturai*
> Quid porro nequeant, sancitum.

[2] Lucr., IV, 1202. Commiscendo. Conf. Plut., *Plac. Phil.*, V; 5. Id., V, 3. Diels, p. 417.
[3] D. L., X, 67. ἀφ'ὅλων τῶν σωμάτων φέρεσθαι.
[4] Lucr., IV, 1204, sqq.
[5] Lucr., IV, 1226.

maternel, se nourrit par la bouche : c'est pour cela qu'aussitôt né l'enfant porte ses lèvres à la mamelle ; c'est qu'il y a aussi dans la matrice où il a vécu des espèces de bouches et de mamelles par où s'opère respectivement l'alimentation du fétus[1].

On a pris l'habitude, dans les entretiens philosophiques, d'appeler l'âme un incorporel. Mais comme on entend par incorporel une chose qui est conçue comme existant par elle-même, καθ' ἑαυτό, et qu'on ne peut concevoir d'autre incorporel répondant à cette définition que le vide, qui n'a aucune réalité objective puisqu'il est incapable d'agir et de pâtir, ceux qui croient que l'âme est incorporelle sont dans une profonde erreur. L'âme dans sa double essence, dans ses deux parties est un corps : car elle agit et pâtit, et il est manifeste qu'elle possède ces deux propriétés[2]. La conscience nous révèle l'existence de passions et de sensations qui ne s'expliquent que par des impressions produites dans l'âme par les objets extérieurs : ce qui implique en elle et la réceptivité et l'activité.

L'âme non seulement est un corps : c'est une partie de notre corps, μέρος[3], et non pas un être hétérogène, indépendant de lui et étranger à lui.

Par la mobilité et la diversité extrême des phénomènes qui se produisent en elle, il est manifeste qu'elle est composée d'atomes très ténus, très légers, très lisses, très mobiles, différents de ceux du feu[4] quoiqu'elle ait une température assez élevée : elle est très semblable à un pneuma, ayant une composition mélangée de chaleur, tantôt plus chaud, tantôt moins chaud : car les divers degrés de tempéra-

[1] Plut., *Pl. Phil.*, V, 16. Gal., *H. Phil.*, t. XIX, 30.

[2] D. L., X, 67. συμπτώματα. J'ai essayé d'expliquer comment ce terme, accidents, peut être appliqué à l'âme dont l'essence même consiste dans l'activité et la passivité. C'est que les deux propriétés ne sont pas simultanées, mais successives. L'âme peut cesser de pâtir sans cesser d'être, et de même cesser d'agir ; mais elle est nécessairement dans l'un ou l'autre de ces états.

[3] D. L., X, 63 ἔστι δὲ τὸ μέρος. C'est la *partie* du corps qui éprouve le plus de changements, πολλὴν παραλλαγὴν εἰληφός. M. Usener lit ἐπὶ δὲ τοῦ μέρους contre toutes les leçons et à mon sens sans raison.

[4] D, L., X. πολλῷ τινι διαφερουσῶν τῶν τοῦ πυρός.

ture du corps psychique déterminent et diversifient les qualités particulières des âmes. Elle est répandue dans toutes les parties de l'agrégat corporel [1], et par la mobilité extrême, comme par l'extrême ténuité de ses éléments intégrants elle est susceptible d'éprouver de très grandes modifications internes [2] : ce qui veut dire, j'imagine, que c'est dans la substance de l'âme qu'est la cause de la variété et de la richesse de tous les phénomènes psychologiques : passions, sensations, volontés, pensées, avec toutes leurs modifications générales et particulières.

Par cela même et par cela surtout qu'elle est répandue dans le corps tout entier, dans tout le reste de l'agrégat, elle possède une sympathie communicative et réciproque avec tout cet agrégat, c'est-à-dire qu'elle ressent tout ce qu'il éprouve, et qu'elle éprouve tout ce qu'il ressent [3]. L'âme n'aurait pas les facultés qu'elle possède, par exemple celle de la sensation, si elle n'était pas contenue et comme protégée par le corps, et cette sympathie mutuelle fait que le corps participe à quelques unes de ses facultés, sinon à toutes [4]. L'âme ressent ainsi toutes les impressions du corps et lui communique toutes les siennes.

Elle a cependant, nous le verrons, même dans la sensation, un rôle supérieur et une puissance efficiente dominante [5] ; mais cette suprématie est générale. Ce sont ses forces qui font vivre le corps et qui en assurent la conservation et les fonctions [6].

Ipsaque corporis est custos et causa salutis [7]

[1] D. L., X, 63. παρ'ὅλον τὸ ἄθροισμα διεσπαρμένον. Id., 67. τὸ ἄλογον αὐτῆς ὃ τῷ λοιπῷ παρεσπάρθαι σώματι. Plut. *Pl. Phil.*, IV, 4. τὸ δὲ ἄλογον καθ'ὅλην τὴν σύγκρισιν τοῦ σώματος διεσπαρμένον. Conf Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.*, III, 23.
[2] D. L., X, 63. πολλὴν παραλλαγὴν εἰληφὸς τῇ λεπτομερείᾳ.
[3] D. L., X, 63. συμπαθὲς δὲ τούτῳ μᾶλλον καὶ τῷ λοίπῳ ἀθροίσματι. J'entends le premier datif, τούτῳ, comme datif de la cause et le second comme attributif.
[4] D. L., X, 64.
[5] D. L., X, 63. τῆς αἰσθήσεως τὴν πλείστην αἰτίαν (ἔχει).
[6] D. L., X, 63. τοῦτο δὲ πᾶν αἱ δυνάμεις τῆς ψυχῆς δῆλον (δῆλον dans les Mss. ou δηλοῦσι).
[7] Lucr., III, 324. Id., 125, 127, 281.

On y distingue deux parties, l'une dépourvue de raison, plus particulièrement disséminée dans tout l'agrégat[1] : c'est ce que Lucrèce appelle l'*anima*[2], Épicure, τὸ ἄλογον αὐτῆς. L'autre qui est l'organe de l'intelligence, de la raison, appelée par Lucrèce, *animus* ou *mens*, a son siège particulier dans la cavité thoracique : ce que prouvent les agitations physiologiques du cœur quand nous éprouvons les émotions de la terreur et de la joie[3].

C'est le mouvement des atomes, de certains atomes de formes et de grandeurs particulières qui a formé ces deux organes psychiques ; c'est aussi cette même cause qui les a joints nécessairement l'un à l'autre et tous deux à un corps, à un corps humain. Il n'y a pas d'âme sans corps ; le corps et l'homme même sont le vase de l'âme[4]. C'est le mouvement des atomes qui est cause de la pénétration réciproque des parties composantes du corps, du vivant, de l'âme, de la raison ; et c'est cette pénétration matérielle réelle qui les unit toutes par des rapports de sympathie si profonde et si intime que rien ne peut être plus uni que l'âme et le corps, que la vie, la sensation et la pensée. La vie est le résultat de cette union, est cette union même ; sans l'âme le corps, sans le corps l'âme ne peuvent ni vivre, ni se mouvoir, ni durer, ni sentir[5], ne peuvent en un mot accomplir leurs fonctions respectives. C'est encore le

D. L., X, 67. τὸ μέν τι ἄλογον... τὸ δὲ λογικόν. Plut., *Pl. Phil.*, IV, 4. διμερῆ τὴν ψυχήν.

[2] Lucr., III. Cætera pars animæ per totum dissita corpus.

[3] D. L., X, 67. τὸ δὲ λογικὸν ἐν τῷ θώρακι.

Lucr., III.

Primum animum dico Mentem quam sæpe vocamus.

Tertull., *de An.*, XV. In tota lorica pectoris, ut Epicurus.

[4] Lucr., III, 554.

Sic animus per se non quit sine corpore et ipso
Homine, illius quasi quod vas esse dicitur.

[5] Lucr., III, 556. Connexus animus corpori adhæret.

Id., III, 559.

Nec sine corpore enim vitales edere motus
Sola potest *animi* per se natura, nec autem
Cassum *anima* corpus durare et sensibus uti.

mouvement des atomes qui a répandu l'âme, l'une au moins de ses parties, dans toutes les parties de l'organisme qu'elle vivifie, et a ramassé, concentré l'autre dans un lieu spécial et distinct. C'est toujours ce même mouvement des atomes qui vient remplir dans l'être animé le vide qu'il a lui-même produit, qui par suite fait durer le corps et l'âme, les développe simultanément, conjointement l'un avec l'autre, pourrait-on dire, mais qui, en s'affaiblissant, en rompant les proportions d'entrée et de sortie des atomes, commence la défaillance de l'un et de l'autre, dans la vieillesse et le sommeil, et en achève la ruine dans la mort. Le sommeil se produit lorsque les parties de l'âme vitale répandue dans tout l'organisme viennent à être arrêtées ou suspendues dans leurs mouvements, ou expulsées du corps et disséminées çà et là, enfin lorsqu'elles s'évanouissent et se dissipent avec les parties de l'organisme qui leur servaient de sièges et de points d'appui [1]. La mort vient lorsque la dissipation des atomes de l'âme vitale au lieu d'être partielle est totale ou à peu près totale. Les atomes qui composaient sa substance se séparent par le mouvement les uns des autres, s'échappent du corps qui les contenait et les ramassait en une force une, et l'âme, alors, entraînant avec elle l'esprit qui lui est entièrement lié, se dissipe à tous les vents dans l'air, comme une fumée [2]. L'âme est donc mortelle, et l'hypothèse de la métempsycose est

[1] D. L., X, 66. ὕπνον τε γίγνεσθαι τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν τῶν παρ' ὅλην τὴν σύγκρισιν, παρεσπαρμένων ἐγκατεχομένων ἢ διαφορουμένων, εἶτα συμπιπτόντων τοῖς ἐρεισμοῖς. Le texte n'est pas sûr; le mot συμπιπτόντων n'est pas clair : la leçon ἐσπαρμένοις au lieu d'ἐρεισμοῖς serait peut-être plus compréhensible : cela voudrait dire que les atomes de l'âme vitale s'évanouiraient avec les atomes déjà dispersés et évanouis de l'appareil organique auxquels ils étaient attachés.

[2] Lucr., III, 437. Ceu fumus in altas aeris auras
Id., III, 500. . . . Vis animi atque animaï
. . . . . , ... divisa seorsum
Disjectatur.
Id , III, 538. Dilaniata foras dispergitur
Id., III, 453. . . . dispersa per auras.
Sext. Emp., *Math.*, IX, 72 « Épicure disait que les âmes, quand elles sont séparées du corps, κάπνου δίκην σκίδναται. Conf. le livre *de la Sagesse*, II, 3. καὶ τὸ πνεῦμα διαχυθήσεται ὡς χαῦνος ἀήρ.

inadmissible : même si l'âme était immortelle en tant que principe d'unité et d'essence, la personnalité qui résulte de l'union de l'âme et du corps, notre conscience serait détruite par leur séparation, par la mort. Nous serions étrangers à notre âme, notre âme nous serait étrangère, puisque ce *nous* est la synthèse de l'âme et du corps[1]. Même si le temps parvenait à rassembler toutes les molécules de notre corps détruit, le reformait et l'adaptait aux molécules conservées et reconstruites de notre âme évanouie, la chaîne une fois brisée de la conscience de notre ancienne identité ne serait pas renouée. La vie est mortelle et la mort, qui nous l'enlève, est immortelle, c'est-à-dire a des effets éternels[2]. On voit que malgré l'intimité des rapports réciproques de l'âme et du corps, qui est la condition de la vie, l'âme a la fonction prééminente, qu'elle est la cause supérieure de la vie même sensible[3] ; mais néanmoins cette force psychique ne pourrait pas remplir sa fonction, si elle n'était en quelque sorte, couverte, protégée, contenue par le reste de l'agrégat, εἰ μὴ ὑπὸ τοῦ λοιποῦ ἀθροίσματος ἐστεγάζετό πώς[4], c'est-à-dire par le corps. Le corps qui fournit à l'âme les moyens et les instruments qui lui sont nécessaires pour exercer sa force, qui en fait presque par là une vraie cause, participe à son tour, grâce à elle, en quelque manière de cette fonction, de cette propriété, τοιούτου συμπτώματος : mais il ne la possède pas dans toutes les formes ni dans tous les modes d'action

[1] D. L., X, 63. τῆς αἰσθήσεως τὴν πλείστην αἰτίαν ἔχει.

[2] Id., id. La formule το λοιπὸν ἄθροισμα montre bien que l'âme est considérée comme une partie de ce composé dont le corps forme l'autre, le reste. Au lieu d'ἐστεγάζετο, Posidonius (ap. Ach. Tatius), pour expliquer l'opinion des Épicuriens sur ce sujet, se sert des mots συνέχεσθαι ὑπὸ σωμάτων τὰς ψυχάς, et Sextus du terme διακρατεῖσθαι qui est excessif et inexact.

[3] Lucr., III, 850. Corporis atque animaï

. . . . . . Quibus e sumus *uniter* apti.

[4] Lucr., III, 883.

Mortalem vitam mors cui immortalis ademit.

Il est curieux de voir un Épicurien discuter sérieusement l'hypothèse de la résurrection des corps, de la chair, comme ils disaient, avant les chrétiens.

propres à l'âme même. C'est pour cela qu'il perd la faculté de sentir quand l'âme l'a quitté, bien que sa figure extérieure demeure au moins pendant quelque temps : c'est qu'il ne possédait pas par lui-même, par essence, par nature la sensibilité[1] ; elle lui était communiquée et comme prêtée par l'âme. L'âme, au contraire, produite en même temps que le corps par l'évolution de la puissance essentielle à sa nature, crée en elle-même par le mouvement et directement, c'est-à-dire par une série d'expériences répétées et d'essais renouvelés, la faculté de sentir, σύμπτωμα αἰσθητικόν, et après se l'être donnée à elle-même, en communique une partie au corps, grâce au voisinage et grâce à la sympathie qui la lie à lui. Voilà pourquoi, tant que l'âme subsiste inhérente, ἐνυπάρχουσα, malgré la perte d'une partie quelconque du reste de l'agrégat, elle n'est jamais dépouillée de la sensibilité, à moins qu'une cause quelconque contractant et resserrant à l'extrême ses parties intégrantes ne la détruisent en tant qu'âme sensible et pensante, tout en maintenant le principe de la vie brute[2], qui devrait alors pouvoir subsister séparément. Si les atomes qui la composent et que la mort du corps, ou la perte de certaines parties de l'appareil organique[3] détruirait ou disperserait, demeurent, l'âme garde la sensibilité, tandis qu'au contraire le corps, soit entier soit en partie, demeurant dans sa substance et dans sa forme, perd sa sensibilité propre, lorsque l'a quitté cette partie du tout vivant, qui, en resserrant par sa force de tension, σύντεινον, et en tendant la multitude des atomes en une unité, leur donnait seule la puissance de sentir[4], c'est-à-dire une puissance et une essence psychique.

[1] D. L., X, 64. οὐ γὰρ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ ταύτην ἐκέκτητο δύναμιν, ἀλλ'ἕτερον ἅμα συγγεγενημένον αὐτῷ παρεσκεύαζεν, ὃ διὰ τῆς συντελεσθείσης περὶ αὐτὸ δυνάμεως κατὰ τὴν κίνησιν σύμπτωμα αἰσθητικὸν εὐθὺς ἀποτελοῦν ἑαυτῷ ἀπεδίδου κατὰ τὴν ὁμούρησιν καὶ συμπάθειαν καὶ ἐκείνῳ.

[2] Lucr., III, 544.

Contractis in se partibus ni obbrutescat

[3] Telles que la tête, le cœur, etc.

[4] D. L., X, 65. τὸ συντεῖνον τῶν ἀτόμων πλῆθος εἰς τὴν τῆς ψυχῆς φύσιν. Le mot συντεῖνον est tout stoïcien.

En retour quand le corps tout entier se dissout, l'âme n'ayant plus rien qui l'enveloppe et l'embrasse, qui la contienne, se dissipe ; elle perd ses facultés ; elle ne se meut plus : elle ne possède plus même la sensibilité. Car il n'est pas possible de concevoir que le sujet sentant ne soit pas dans un système organique et vivant, c'est-à-dire dans un corps, et n'ait pas à sa disposition des mouvements organiques ; qu'il demeure sentant lorsque les parties qui le doivent soutenir et contenir ne sont plus dans l'état où nous les voyons quand la vie fonctionne. L'œil ne peut voir sans le corps uni à l'âme. C'est une grande erreur de croire que c'est l'âme qui voit, que c'est l'âme qui entend[1]. Non seulement le sens commun proteste contre cette absurde hypothèse ; mais la conclusion logique qu'on aurait le droit d'en tirer, à savoir que nous verrions mieux sans yeux, que nous entendrions mieux sans oreilles, la renverse par son incompréhensibilité. La vie, qui est éminemment sensation, est l'acte du composé, de l'être formé d'une âme et d'un corps.

La formation des organes particuliers et distincts du corps vivant n'est pas l'œuvre d'une cause finale, pas plus que la formation du corps entier. Les yeux n'ont pas été faits pour voir, les oreilles n'ont pas été faites pour ouïr. La fonction est postérieure à son organe et est son effet loin d'en être la cause ; l'homme voit d'une part *parce* qu'il a des yeux et de l'autre *parce*[2] qu'il a, parmi ses organes, une âme capable de sentir et qui, trouvant des yeux à sa disposition, s'en sert pour saisir certains objets qui ont avec cet organe une appropriation, une harmonie, une convenance, une sympathie qui n'est qu'un effet, un résultat du hasard[3]. C'est cette sympa-

[1] Lucr., III, 360. Dicere porro oculos nullam rem cernere posse,
Sed per eos animum, in foribus spectare reclusis,
Desipere est.

[2] C'est ce que Kant (*Principior. primor. cognitionis Metaphysicæ nova Elucidatio*) appelle *ratio quod* ou consequenter determinans, opposée à la *ratio cur* ou antecedenter determinans.

[3] D. L., X, 48. τὰς συμπαθείας ἀπὸ τῶν ἔξωθεν πρὸς ἡμᾶς ἀνοίσει.

thie fortuite entre certains genres de choses extérieures et certaines compositions de parties déterminées du corps qui constitue ces dernières en organes respectifs à leurs sensibles propres. Il n'y a là aucun nexus causal ; cette sympathie ressemble plutôt à une harmonie préétablie, mais préétablie par le hasard. Sans cette appropriation il n'y aurait pas de vie sensible, pas de sensation, pas de sens ; c'est par elle seule que naissent la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher. Tout corps n'est pas apte à vivre, à sentir, à penser ; les choses ont leur ordre, la loi de leur développement prescrits par la nature. L'arbre ne peut pousser ses racines dans l'air ; le poisson ne peut pas vivre dans le sein de la terre. L'esprit et l'âme, la sensation et la pensée, inséparables entr'elles, ne peuvent subsister en dehors d'une organisation particulière, d'un corps de forme animale. Il faut à l'âme un corps pourvu d'un système sanguin et d'un système nerveux [1].

Nous avons déjà vu que l'âme se divise en deux parties, ou plutôt que l'*anima* comprend en elle une partie supérieure et dominante, qui commande et gouverne, appelée *Animus*, *Mens*, *Consilium*, *Ratio* ; l'autre inférieure, qui obéit à l'impulsion et aux ordres de la première. Toutes deux sont intimement liées et ne font qu'une nature, quoiqu'elles soient localement séparées ; elles ont entr'elles des liens et des communications sympathiques réciproques, mais non pas générales et nécessaires. L'esprit, qui a son siège au cœur, est seul le sujet des émotions des sentiments, des passions, de la conscience, de la pensée [2].

[1] Lucr., V, 126. Non est cum quovis corpore ut esse
Posse animi natura putetur consiliumque...
Id., 131.
Sic animi natura nequit sine corpore creari
Sola, neque a *nervis* et *sanguine* longiter esse

[2] Lucr., III, 146.
Hic exsultat enim pavor ac metus ; hæc loca circum
Lætitiæ mulcent.
Idque *sibi* solum *per se sapit* et *sibi gaudet*.

Nous verrons comment s'opère, quand elle a lieu, la communication des mouvements psychiques à l'âme, principe de la vie physiologique [1].

L'*anima* est répandue dans toutes les parties du corps, et quoi qu'elle ait des mouvements propres mais insensibles au tout vivant, elle se meut suivant la volonté de l'esprit ; tous les deux meuvent nos membres, et ces mouvements supposent un contact, qui lui-même suppose une nature corporelle en tous les deux. Cette nature qui leur est commune, et qui explique la communauté de leurs opérations, cette essence est celle d'atomes aussi petits, aussi légers, aussi lisses, aussi ronds que possible. Cette extrême subtilité et légèreté du corps psychique explique la rapidité inouïe des mouvements de l'âme pensante et sentante, et particulièrement le fait singulier que lorsqu'elle quitte le corps, celui-ci ne perd pas, immédiatement du moins, rien de sa forme ni même de son poids [2].

Le composé d'atomes qui constitue l'âme n'est pas un composé quelconque : c'est la combinaison, le mélange de quatre essences diverses, chacune naturellement formée d'atomes. Ces quatre essences sont :

1. Une espèce d'essence igniforme, une sorte de gaz chaud et même très chaud ;

2. Une espèce d'essence pneumatique, une sorte de gaz froid ;

3. Une espèce d'essence aériforme, une sorte de gaz tempéré ;

4. Enfin une quatrième essence à laquelle Épicure ne donne pas de nom, dont il ne détermine pas la composition matérielle et qui constitue l'élément actif et moteur de l'organisme, le principe de la sensibilité, de la sensation et

[1] Lucr., IV, 133.

[2] Lucr., III, 180. Per subtilem atque minutis
Perquam corporibus factum...
. . . III, 187. Nil ponderis aufert.

de la raison et que Lucrèce appelle à cause de cela l'âme de l'âme, *anima animæ*, c'est l'*animus* [1]. Comment ces quatre essences douées de propriétés différentes ne font-elles qu'une seule nature, se fondent-elles en une seule essence ? C'est que les atomes qui les composent, malgré la différence de leurs figures, poids et grandeur, sont inséparables les uns des autres et ne sont pas localement divisés. Les quatre éléments qu'ils forment ne sont pour ainsi dire que les fonctions, les puissances différentes d'un seul et même corps :

Quasi multæ vis [2] unius corporis.

Ce qui n'empêche pas que le système de ceux de ses éléments qui occupent la poitrine et forment proprement l'*animus* ne contienne des atomes encore plus subtils et plus mobiles que le système de ceux qui composent l'*anima*, répandue dans toutes les parties de l'organisme auquel le premier reste lié. L'élément le plus subtil demeure dominant dans la combinaison atomique constitutive de l'*animus* [3]. C'est cette prédominance d'un des éléments sur l'autre dans la constitution psychique, qui détermine les tempéraments physiologiques et les caractères de l'esprit et de la volonté, lesquels se ramènent par conséquent et naturellement à quatre principaux. Puisque la différence des caractères

[1] Plut., *Col.*, XX, 5, et *Plac. Phil.*, IV, 3. κρᾶμα ἐκ τεσσάρων, ἐκ ποιοῦ πυρώδους, ἐκ ποιοῦ ἀερώδους, ἐκ ποιοῦ πνευματικοῦ, ἐκ τετάρτου τινὸς ἀκατονομάστου, ὃ ἦν αὐτῷ αἰσθητικόν. *Colot.*, XX, 5. τὸ γὰρ ᾧ κρίνει καὶ μνημονεύει καὶ φιλεῖ καὶ μισεῖ καὶ ὅλως τὸ φρόνιμον καὶ λογιστικὸν ἔκ τινος... ἀκατονομάστου ποιοτήτος ἐπιγίνεσθαι. Lucrèce (III, 232 sqq) désigne ces quatre essences par les termes : 1. Aura tenuis; 2. Vapor; 3. Aer et calor, qui forment la triple nature de l'âme : triplex animi natura, complétée par une quatrième, omnino nominis expers, principe propre des mouvements de la sensibilité, de la sensation, de la pensée, que les autres ne sauraient produire ; cette dernière

Anima est animæ proporro totius ipsa.

[2] Lucr., III, 266 *Vis* contracté pour *vires*.

[3] Lucr., III, 244.

Qua neque mobilius quidquam neque tenuius exstat
Nec magis e parvis aut lævibus ex elementis.

intellectuels et moraux est l'effet naturel et nécessaire de certains faits physiologiques, il n'est pas étonnant que l'éducation soit impuissante à les changer radicalement, quoiqu'elle ait encore la force d'en réprimer les excès et d'en atténuer les défauts.

Cette composition de l'âme humaine, qui est une combinaison et un mélange, nous explique en outre l'origine et la cause des mouvements du corps. L'élément innommé, doué de sensibilité et de volonté, se meut le premier lui-même et par lui-même, parce qu'il est formé des atomes les plus ténus et les plus mobiles. Nous savons que le mouvement spontané et libre est une propriété essentielle des atomes. Cet élément, une fois en mouvement, meut la matière chaude de l'âme : celle-ci meut le souffle, le pneuma vital, qui enfin meut l'air. L'âme alors est tout entière en mouvement, et elle peut, réunissant toutes ses forces motrices, mouvoir les parties solides et liquides du corps : elle fait ainsi battre le sang dans les artères, tum quatitur sanguis, et communique à nos entrailles, à la moelle de nos os la faculté de sentir le plaisir et la douleur. La sensibilité est ainsi un mouvement, et le principe de tous les mouvements est dans le cœur[1].

Le mouvement locomoteur et le mouvement de tous les membres se produit comme il suit : la première condition pour qu'il se produise est une cause externe : il faut que des

[1] Lucr., III, 250. *Inde* omnia mobilitantur.
Tum quatitur sanguis, tum viscera persentiscunt
Omnia. Postremo datur ossibus atque medullis
Sive voluptas. . . sive contrarius ardor.

Le mot quatitur ne fait pas allusion à un mouvement circulatoire du sang, mais au mouvement intermittent qui produit le rythme du pouls. La physiologie contemporaine d'Épicure considérait le battement des artères comme un phénomène primitif, mais accidentel, et accidentel parce qu'il est sans but, sans fin, sans rapport même à la fonction respiratoire. Il était directement causé par une ébullition du sang, ou plutôt par une volatilisation des parties du sang, due à cette ébullition produite elle-même par un excès de chaleur des veines qui contiennent le sang : car il n'est pas chaud par lui-même. Conf. *Hist. de la Psych. des Grecs*, t. I, p. 303. Le Pneuma.

images pénètrent dans l'âme, *animus*, du dehors. L'homme ne remue ni sa tête, ni ses bras, ni ses jambes sans raison. Ces images déterminent dans l'âme un désir, une volonté d'agir qui ne peut naître que de la représentation préalable de certains objets qui excitent le désir et éveillent la volonté. Or l'âme ne connaît rien, ne se représente rien que par l'action pénétrante des images. L'*animus* ébranlé par cette action ébranle l'*anima* répandue dans tout l'organisme, par suite de leur liaison intime. L'âme animale ébranle à son tour le corps dans toute sa masse ou dans l'une quelconque des parties du mécanisme organique, par l'intermédiaire de l'air qui, toujours en mouvement, occupant tous les pores et conduits de l'être vivant, en contact avec tous les rouages de la machine, demeure toujours aussi en contact avec les parties les plus mobiles de l'âme. On peut donc dire que le corps est mu par l'âme et par l'air, qui sont au corps ce que sont au navire le vent et les voiles :

Ut navis velis ventoque feratur [1].

[1] Lucr., IV, 895.

CHAPITRE QUATRIÈME

PSYCHOLOGIE DE LA CONNAISSANCE — LA SENSATION ET LA REPRÉSENTATION

Il n'y a à posséder l'existence réelle que des corps, c'est-à-dire des choses capables d'agir et de pâtir ; que l'âme existe, ou en d'autres termes, qu'elle ait les deux propriétés de l'activité et de la passivité, c'est une chose évidente [1], et nous en avons la preuve la plus certaine dans les sensations et les passions dont nous sommes l'agent et surtout le sujet, et qui sont à la fois des états actifs et passifs. Toute la théorie de l'âme se ramène à la théorie des passions [2].

Mais la sensation est un mode de la connaissance, on peut dire qu'elle en est le fondement, sinon la forme unique. Or le caractère prédominant de la sensation est d'être un état passif : il est donc tout naturel qu'Épicure ait donné à l'âme pour attribut le plus général et le plus essentiel, la passivité, τὸ πάθος, puisque sans cet attribut elle serait incapable de penser et de concevoir tout le reste des choses, qu'elles soient corps comme les atomes, ou incorporelles comme le vide qu'elle ne conçoit que par analogie avec les objets de ses sensations [3].

[1] D. L., X, 67. νῦν δ'ἐναργῶς ἀμφότερα ταῦτα (ποιεῖν et πάσχειν) συμβαίνει περὶ τὴν ψυχὴν τὰ συμπτώματα. Id., 63. δεῖ συνορᾶν ἀναφέροντα ἐπὶ τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰ πάθη (οὕτω γὰρ ἡ βεβαιοτάτη πίστις ἔσται) ὅτι ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι.

[2] D. L., X, 68. ταῦτα οὖν πάντα τὰ διαλογίσματα περὶ ψυχῆς ἀνάγων τις ἐπὶ τὰ πάθη καὶ τὰς αἰσθήσεις.

[3] Epicur., περὶ φύσεως. Vol. Herc., I, X, col. 9. Gomperz, *Wiener Studien*,

Le problème de la connaissance enferme plusieurs questions : La connaissance est-elle possible ? Comment est-elle possible ? Comment en fait s'opère-t-elle ?

A la première de ces questions, Épicure répond par la constatation du fait même de la connaissance donné dans l'expérience, et que lui semble d'ailleurs suffisamment confirmer la solution très précise et très claire des deux autres, dans son système du moins. Quand bien même la solution des difficultés que soulève le problème de la connaissance ne paraîtrait pas absolument satisfaisante, il ne faudrait pas moins croire, sur l'attestation du sens commun, et croire de toutes ses forces que nous sommes capables de connaître la vérité, de la distinguer de l'erreur, de discerner les notions claires des notions douteuses et obscures. C'est même là la faculté la plus essentielle et la plus précieuse de l'homme[1]. Chaque être a la conscience de son essence, de sa puissance propre, sentit enim vim quisque suam[2], et l'homme a conscience, *sentit*, qu'il sait et connaît, comme il a conscience qu'il jouit et souffre[3] : sibi per se sapit et sibi gaudet; et dans cette formule est implicitement contenue à la fois l'unité et la dualité de l'être sentant et pensant, qui rapporte à soi et à soi seul tous les phénomènes psychiques, dans leur état passif comme dans leur état actif.

Sans doute on le conteste ; mais il ne faut pas se donner la peine de discuter avec le sceptique absolu. S'il affirme qu'on ne peut rien savoir, cette affirmation même est un acte de connaissance, et dans son esprit, pour lui, *sibi*, une vérité,

1, p. 28. Usener, *Epicurea* p. 345. « εἶτα τὸ κοινὸν ἑαυτῆς (τῆς ψυχῆς) ἐπεθεώρησε πάθος, ὡς οὐδὲ διανοηθῆναι ἄλλα δύναται παρὲκ τούτων (peut-être τούτου) ἄντε σώματα φῶμεν ἄντε καὶ τὸν τόπον, πρὸς ἀναλογίαν

[1] Lucr., IV, 470

Nihil egregius quam res secernere apertas
A dubiis.

[2] Id., V, 1032.
[3] Id., III, 146.

Sibi solum per se sapit et sibi gaudet.

une connaissance vraie. Mais pour poser cette affirmation même, il faut qu'il sache ce que c'est que savoir et ne pas savoir, ce que c'est que la vérité et ce que c'est que l'erreur. D'où lui viennent donc ces notions du vrai et du faux, la notion de leur différence? qu'est-ce qui a pu les faire entrer et admettre dans son intelligence[1]? Mais il est inutile d'aller plus loin, et de vouloir démontrer la réalité d'un fait et l'existence d'une faculté que chacun sent en soi-même, et de réfuter un doute absolu qui ruine à la fois la science et la vie[2].

C'est un fait réel et manifeste, ὑφέστηκε, que nous voyons, que nous entendons, comme c'est un fait réel et manifeste que nous souffrons, que nous éprouvons du plaisir. Nous ne pouvons pas plus mettre en doute nos perceptions sensibles que nos états d'émotion et de sentiment. Or la raison dépend de la sensation : il est donc certain que nous connaissons[3].

Cela s'explique le plus naturellement du monde, croit Épicure, et il trouve cette explication dans le processus même de la connaissance dont il s'imagine reconnaître la source unique et la forme première dans la sensation : ce qui d'ailleurs est la conséquence nécessaire de l'hypothèse qui fait de l'âme un corps.

Épicure ne croit pas à la nécessité, ni même à l'utilité de la méthode de définition dans la science : il est donc tout naturel qu'il ne se soit pas donné la peine de définir la connaissance. Nous sommes obligés de déduire de sa théorie générale de la connaissance la définition du fait qu'elle

[1] Lucr., IV, 470.

> Unde sciat quid sit scire et nescire. .
> Notitiam veri quæ res falsique crearit.

[2] Lucr., IV, 510.

> Non modo enim ratio ruat omnis, vita quoque ipsa
> Concidat extemplo.

[3] D. L., X, 32. πᾶς ὁ λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται... ὑφέστηκε δὲ τὸ θ'ὁρᾶν ἡμᾶς καὶ ἀκούειν ὥσπερ τὸ ἀλγεῖν.

implique ou explique. C'est manifestement pour lui la réception dans l'âme et par l'âme des *simulacres* ou *images* des choses : c'est pour cela que le caractère spécifique le plus général de l'âme est la passivité, la réceptivité, τὸ πάθος[1].

Qu'est-ce maintenant que ces simulacres, ces images ?

De la surface de tous les corps il s'échappe, il rayonne continuellement, sans intermittence, par suite du mouvement incessant des atomes qui tendent toujours à sortir de la combinaison, du groupe où le hasard ou leur libre spontanéité les a fait entrer, il s'échappe des molécules, des effluves, ἀπόῤῥοιαι, qui gardent entre eux la même situation, le même ordre d'arrangement, la même figure, les mêmes saillants, les mêmes rentrants, la même couleur que possédaient les corps solides d'où ils émanent. Ce groupe d'atomes est ainsi la reproduction exacte, la représentation parfaite du corps d'où ils rayonnent, et en conserve toutes les propriétés, même la continuité et l'unité du corps, avec lequel il garde d'ailleurs des rapports de sympathie, puisqu'il s'appuie, puisqu'il a son fondement et comme sa base sur le groupe des atomes du solide dans sa profondeur. La représentation que nous acquérons, soit de son tout, de son unité, soit de ses qualités, soit par les organes sensoriels, soit par la pensée, est naturellement la forme même du solide, produite par le système du solide, ou ce que laisse en nous son image[2].

Les ressemblances que nous observons dans la nature entre les êtres réels, la ressemblance d'une personne avec sa statue, les ressemblances des visions des songes avec les choses extérieures, toutes les ressemblances produites par les actes de la raison ou de nos autres moyens de connaître n'existeraient pas, s'il ne se produisait de ces simulacres,

[1] Conf. plus haut, p. 320, n. 3.

[2] D. L., X, 50. καταλάβωμεν τὴν φαντασίαν ἐπιβλητικῶς τῇ διανοίᾳ ἢ τοῖς αἰσθητηρίοις, εἴτε μορφῆς εἴτε συμβεβηκότων, μορφή ἐστιν αὕτη τοῦ στερεμνίου γινομένη κατὰ τὸ ἑξῆς πύκνωμα ἢ ἐγκατάλειμμα τοῦ εἰδώλου.

de ces images qui nous permettent seuls d'opérer le rapprochement et de faire la comparaison [1].

Ces types des choses, τύποι, qui les représentent et ne peuvent pas manquer de les représenter parfaitement, toutes proportions gardées, sont, à cause de leur extrême ténuité, absolument invisibles. On comprend d'ailleurs qu'ils échappent à la sensation de la vue, parce que les molécules qui s'échappent des corps pour les former y sont immédiatement et continument remplacées par d'autres atomes, ce qui fait d'une part que le corps d'où elles sont émanées ne paraît avoir subi aucun changement, et d'autre part que les atomes des types formés dans l'air gardent longtemps la même position et le même ordre qu'ils avaient dans le corps d'où ils ont rayonné, bien que parfois il s'y produise, par suite de leur agitation même, quelque trouble et quelque confusion, qui se reproduisent dans nos représentations.

Il n'y a rien, dit Épicure, dans les faits observés, qui contredise la production de ces types dans le milieu enveloppant, dans l'air, intermédiaire nécessaire entre les choses et l'âme. On doit concevoir qu'il s'en forme spontanément, par une disposition propre, et qui se produisent avec une rapidité égale à celle de la pensée. Ce sont ces types que nous appelons, dit Épicure, εἴδωλα [2]. Cicéron les nomme *Imagines*; Lucrèce, *simulacra*, *species;* Quintilien, *figuræ;* Catius [3], traducteur latin d'Épicure, *spectra*.

Leur ténuité extrême, jointe à l'extrême rapidité de leurs mouvements, qui les dérobe à nos sens, permet à ces groupes de traverser avec la vitesse de la pensée tout espace et de pénétrer avec la plus grande facilité en toutes choses en se

[1] D. L., X, 51. εἰ μὴ ἦν τινα καὶ τοιαῦτα προσβαλλόμενα.

[2] D. L., X, 46. τούτους δὲ τύπους εἴδωλα προσαγορεύομεν.

[3] Cic., *Ep*, XV, 16. Epicurus a quo omnes Catii et Amafinii, mali verborum interpretes, proficiscuntur. Quint., X, 1. Levis quidem, sed non injucundus tamen auctor est Catius.

proportionnant à leur grandeur [1]. Ils pénètrent donc dans les parties organiques de notre être qui ont avec ces combinaisons des rapports de sympathie, par lesquels s'exerce et s'explique leur action sur nous. Alia aliis congruunt, dit Gassendi, c'est-à-dire les uns s'accordent et sympathisent avec certaines parties de notre organisme, les autres avec d'autres. Voilà donc comment fonctionne le mécanisme de la pensée, à savoir par l'introduction en nous de ces images, car c'est uniquement par l'introduction en nous de quelque chose des corps extérieurs que nous pouvons en voir les formes, et ensuite penser [2].

Cette manière de se représenter le processus de la sensation est de beaucoup préférable à tous les systèmes qu'on a proposés pour expliquer ce phénomène psychologique, et par exemple, à l'hypothèse (de Platon) suivant laquelle des espèces de rayonnements s'écoulant de l'âme se porteraient vers les choses pour les saisir, pour les comprendre, et même à celle de Démocrite qui pense que ce sont les choses mêmes qui impriment en nous leur nature, leurs formes, leurs couleurs, sans réfléchir que l'air, qui les sépare de nous, est un corps qui ne permet pas cette communication directe [3].

La sensation, fondement de toute connaissance, est d'ordre tout passif, tout réceptif.

Épicure a bien vu que la pensée est un fait primitif de l'âme que la conscience analyse, constate et ne démontre pas. La conscience elle-même est un fait *sui generis*, qu'on

[1] D. L., X, 47, 48. τὰς συμπαθείας ἀπὸ τῶν ἔξωθεν πρὸς ἡμᾶς ἀνοίσει. 49. κατὰ τὸ ἐναρμόττον μέγεθος. Lucr., IV, 191.

Quapropter simulacra. . . . necesse est
Immemorabile per spatium transcurrere posse
Temporis in puncto.
. . . Usque adeo textura prædita rara
Mittuntur, facile ut quasvis penetrare queant res
Et quasi permanare per aeris intervallum.

[2] D. L., X, 49. ἐπεισιόντος τινὸς ἀπὸ τῶν ἔξωθεν τὰς μορφὰς ὁρᾶν ἡμᾶς καὶ διανοεῖσθαι.

[3] D. L., X, 49.

ne peut pas davantage déduire logiquement et qui s'atteste lui-même. Mais s'il lui fait une place, il ne lui donne pas de nom et la confond avec la sensation même, « *sentit* quisque suam vim sensus ». Il n'y voit pas le principe de l'acte psychique qui permet à l'homme de dire : Moi, mot qu'il ignore et à la place duquel il dit plus volontiers : *Nous ;* il ne se donne pas la peine de déterminer les conditions auxquelles peut exister et se produire ce phénomène psychologique mystérieux. Composant l'âme d'une pluralité d'atomes matériels d'un nombre indéterminé, il ne répond pas et ne peut pas répondre à la question qu'Aristote adresse à tous les philosophes des écoles matérialistes : Qu'est-ce donc qui fait l'unité de cette agrégation ? car l'unité du sujet pensant est la condition logique nécessaire de l'acte de la conscience qui l'accompagne. τί τὸ ἓν ποιοῦν. Il ne satisfait pas davantage à la condition posée par Platon qui prouve qu'à l'unité de l'âme, pour expliquer le fait de la connaissance, il faut ajouter son identité, ταὐτόν, dont la conscience contribue à constituer le moi. La pluralité d'atomes psychiques toujours en mouvement, les uns sortant du groupe, les autres y entrant, non seulement ne donne pas, mais ne permet pas de concevoir ni l'unité ni l'identité du sujet sentant ou pensant.

Il semble cependant qu'Épicure a pressenti l'objection et a cherché à l'écarter en se la présentant sous une autre forme. Les atomes psychiques n'ont d'autres propriétés que la figure, la dimension, le poids et le mouvement. Le fait que les atomes des simulacres qui peuvent pénétrer dans notre âme et s'y combiner avec ceux qui la composent, ce fait, pourra-t-on dire, ne donne pas à ceux-ci des propriétés différentes de celles qu'ils possédaient par eux-mêmes, et particulièrement la faculté de sentir dont ils sont dépourvus, avec les conditions qu'elle suppose. Telle est l'objection qu'a prévue Épicure, ou du moins Lucrèce, et à laquelle celui-ci fait la réponse que nous avons déjà indiquée.

C'est une erreur de croire que les éléments intégrants d'un

mélange ne peuvent produire en se combinant que des combinaisons pourvues des mêmes et exclusivement des mêmes propriétés que les éléments composants, que par exemple et spécialement de la combinaison d'atomes sans vie et sans sensibilité, il ne pourra résulter qu'un produit non vivant et non sensible. C'est le contraire qui est vrai et que confirme l'expérience. La transformation de la matière non vivante, des aliments, en matière vivante, en un corps animé, et la transformation de la matière vivante en un être sentant et pensant, est la loi universelle de la nature et l'effet de la combinaison même. Le tout, le composé diffère de la partie, de l'élément et en diffère *toto genere*. C'est ainsi que les atomes sont sans couleur, sans chaleur, sans aucune qualité sensible, et que par le fait seul de la combinaison, les produits du groupement de ces mêmes atomes, seront, suivant les divers modes et les diverses proportions du mélange, colorés, chauds, froids, enfin qualitativement spécifiés [1]. Il ne faut donc pas s'étonner que du groupement d'atomes sans vie et sans sensibilité naisse une âme sujet de la vie, de la sensation et de la pensée : ex insensilibus sensile gigni [2]. Si la vie, la sensation et la pensée réclament un moi, et si le moi réclame la conscience de l'unité et de l'identité du sujet, la combinaison donnera au composé des atomes psychiques l'unité et l'identité qui leur font défaut à l'état isolé.

Il n'y a rien à dire à cela, si ce n'est que c'est un effet sans cause, puisque le groupement n'étant qu'un rapport de situation dans l'espace ne peut être une force, et que la nature, dans le système épicurien, n'est qu'un mot qui ne répond à aucune puissance déterminée, à aucun principe actif capable de changer l'essence des choses. Il n'y a dans la doctrine que deux principes : les atomes et le vide ; il n'y en a pas un troisième.

[1] Sext. Emp., *Math.*, IX, 335. ἐκείνη μὲν ἄποιός ἐστι, τὸ δὲ σύγκριμα [illegible]

[2] Lucr., II, 887.

Ainsi donc pour expliquer le phénomène de la sensation et de la pensée. l'hypothèse la plus vraisemblable sinon certaine. car nous savons déjà que pour Épicure il suffit de donner des raisons possibles et probables aux faits de la nature, — l'hypothèse la plus vraisemblable c'est que du fond intime et surtout de la superficie des choses se détachent comme des pellicules. des membranes légères, qui pénètrent en nous par les yeux et se rendent au siège naturel du sens propre auquel elles correspondent respectivement ; ces espèces d'écorces fines, représentent exactement, toutes proportions gardées, la vraie forme des objets réels et solides [1]. Pourquoi s'en étonner? Ne voyons nous pas un grand nombre de corps laisser échapper sous des formes matérielles et parfois visibles certaines parties de leur substance, qui non

[1] D. L., X, 46. τύποι ὁμοιοσχήμονες τοῖς στερεμνίοις.
Lucr., IV, 46.

Rerum effigies tenuesque figuras
Mittier ab rebus summo de corpore earum
. . Quasi membranæ vel cortex.

Id., 70. Emergere multo videmus
Non solum ex alto penitusque...
Verum de summis.

Macrob., *Saturn.*, VII, 14. Epicurus ab omnibus corporibus jugi fluore quædam simulacra manare, nec unquam tantulam moram intervenire quin ultro ferantur inani figura cohærentes corporum exuviæ, *quarum receptacula in nostris oculis* sunt et ideo ad deputatam sibi a natura sedem *proprii* sensus recurrant .. quia in audiendo, gustando et odorando atque tangendo *nihil e nobis emittimus*, sed extrinsecus *accipimus* quod sensum sui moveat. Quippe et vox ad aures ultro venit et auræ in nares influunt, et palato ingeritur quod gignat saporem et corpori nostro applicantur tactu sentienda. Hinc putavit et ex nostris oculis nihil foras proficisci, sed imagines rerum in oculos ultro manare. Cic., *ad Att.*, II, 3. Vides enim cætera ; nam si κατ'εἰδώλων ἐμπτώσεις videremus, valde laborarent εἴδωλα in augustiis. Nunc fit lepide illa ἔγχυσις radiorum. Cic., *de Fin.*, I, 6, 21. Tota sunt Democriti atomi, inane, imagines quæ εἴδωλα nominant quorum incursione non solum videamus, sed etiam cogitemus. Id., *de N. D.*, I, 38. Vos autem non modo oculis imagines sed etiam animis inculcatis. Id., *id.*, I, 38. Fac imagines esse e quibus pulsentur animi. Plut., *Pl. Phil.*, IV, 8, 5. τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίνεσθαι εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων· μηδενὶ γὰρ ἐπιβάλλειν μηδετέραν χωρὶς τοῦ προσπίπτοντος εἰδώλου. S. Aug., *Ep.*, 119, 27. *Ad Dioscor.*, Ab his corporibus quæ cogitamus veniunt atque intrant imagines in animos nostros. Id., *Id.*, 31. Dicant ergo in quo genere ponant imagines quas de corporibus solidioribus affluere putant ipsas minime solidas, ita ut tactu nisi oculorum, quum videmus, et animi, quum cogitamus, sentiri non possint, si et ipsa corpora sunt

seulement se détachent comme des écorces légères de leur surface, mais émergent pour ainsi dire du fond le plus intérieur de leur être. Tels la fumée qui sort du bois en flammes, la chaleur qui sort du feu, la couleur des corps colorés qui se répand sur les objets voisins, l'odeur qui émane des corps odorants.

Cette doctrine des images pénétrant en nous, dont l'idée a sans doute été suggérée par les images des objets qu'on voit se peindre dans les yeux, remonte à Empédocle [2], qui, outre ces effluves, ces émanations, ἀπόῤῥοιαι, qu'Aristote appelle déjà εἴδωλα [1], imagine des canaux, πόροι, meatus, placés dans les organes sensoriels et spécifiquement appropriés à chaque catégorie spéciale d'émanations, et des courants partant des organes et traversant les pores pour aller d'eux-mêmes au devant des images venant du dehors. La sensation avait donc un moment actif en même temps qu'un moment passif, et exigeait en outre une harmonie entre les courants du dedans et les effluves du dehors [3]. Démocrite s'appropria à peu près toute cette théorie de la sensation ; mais tandis qu'Aristote [4] lui reproche de l'avoir rendue plus matérialiste en ramenant toute sensation à un phénomène de tact, Théophraste [5] nous dit au contraire qu'il n'a pas fait agir directement les εἴδωλα sur l'organe, mais l'air pressé et poussé par eux. Quoiqu'il en soit, Épicure, en adoptant le fond de l'hypothèse, accentue le rôle passif de la sensation [6].

Outre ces images, formées par émanation des corps réels extérieurs, le concours des atomes flottant en nombre infini, dans le vide infini, ou venant à la fois des corps les plus différents, les plus lointains de l'espace, et par leur rencontre

[1] Theophr., *de Sensu* ; Arist., *de Sens.*, 2 ; Plat., *Meno*, p. 76

[2] *De Div. Somn.*, 2.

[3] Plut., *Pl. Phil.*, IV, 9. τὸ τὰς ἀποῤῥοίας τοῖς πόροις ἐναρμόττειν.

[4] *De Sensu*, 4.

[5] *De Sensu*, 49. D. L., IX, 44.

[6] La théorie de la sensation, dans Plotin, qui forme la partie la plus originale de la psychologie néo-platonicienne, est l'opposé extrême de celle d'Épicure.

formant les combinaisons les plus variées, produit spontanément d'autres images [1], qui ne représentent plus aucune chose déterminée, parcequ'elles n'émanent pas d'un corps déterminé et unique. L'air en est rempli ; elles y circulent, s'y meuvent et s'y combinent de mille manières, et incessamment [2].

Ces images, espèces d'êtres si particuliers et dont la génération pourrait être expliquée de plusieurs autres manières encore [3], se ramènent donc à trois classes : Les images émanées d'un corps réel et unique ; les images engendrées spontanément dans l'air par le mouvement incessant et primitif des atomes ; les images formées par la rencontre et la combinaison des deux premières espèces [4]. C'est par l'action des deux dernières catégories d'images que s'explique le fait que les sens sont toujours en activité, quand d'ailleurs ils sont sains et éveillés, et que nous pouvons toujours voir, odorer, entendre : il y a toujours, par la génération spontanée, des images qui peuvent pénétrer dans chacun de nos sens et y produire la sensation respective à laquelle elles correspondent naturellement [5].

[1] Lucr., IV, 133. Quæ sponte sua gignuntur. D. L., X, 48. καὶ συστάσεις ἐν τῷ περιέχοντι ὀξεῖαι. Rapides, dit Épicure, parce que ces images ne sont pas des corps solides, et que leur enveloppe, pour ainsi dire, ne doit pas être remplie et contenir une profondeur, διὰ τὸ μὴ δεῖν κατὰ βάθος τὸ συμπλήρωμα γίνεσθαι.

[2] Lucr., IV, 226.

Omnibus ab rebus res quæque fluenter
Fertur, et in cunctas dimittitur undique partes :
Nec mora, nec requies inter datur ulla fluendi.

Id., IV, 210. . . Rerum simulacra feruntur
Undique et in cunctas jaciuntur didita partes.

Id., IV, 726. . . Rerum simulacra vagari
Tenuia, quæ facile inter se junguntur in auris.

[3] D. L., X, 48. καὶ ἄλλοι δὲ τρόποι τινὲς γεννητικοὶ τῶν τοιούτων φύσεών εἰσι.

[4] Lucr., IV, 738 *Partim* sponte sua . .
Partim quæ variis ab rebus cumque recedunt
Et quæ conficiunt ex horum facta figuris,

c'est-à-dire, eorum quæ ex horum duorum figuris coeuntibus fiunt, tels que les représentations des chimères, des centaures, etc.

[5] Macrob., *Sat.*, VIII, 14. Ad deputatam sibi a natura sedem proprii sensus recurrunt.

C'est par le concours de ces trois espèces ou leur action successive, que, se proportionnant et s'accommodant à la grandeur propre de nos organes, et pénétrant en eux comme dans notre esprit [1], elles produisent sous leurs divers modes la sensation et la pensée. Gassendi [2] les identifie aux espèces sensibles, aux formes intentionnelles de la scolastique qui en distinguait deux sortes : l'*intentio prima* qui est le signe primitif d'une chose, ce qui, dans l'esprit, tient la place de la chose même ; l'*intentio secunda* qui est un prédicat servant de signe à la première, c'est à dire le genre, l'espèce, etc. C'est du moins la définition d'Occam. Suivant la doctrine générale de l'École l'*intentio prima* est la direction de l'attention mentale sur les choses mêmes ; l'*intentio secunda* cette même direction, mais portée sur les dispositions qui sont propres à l'acte de la pensée concernant les choses. C'est ainsi que par cette définition l'universel, n'appartenant pas aux choses, mais à la pensée, est du domaine de l'*intentio secunda*.

Quelque définition qu'on adopte, et elles ne sont pas essentiellement différentes, je doute qu'on puisse assimiler les εἴδωλα d'Épicure aux espèces scolastiques. Les simulacres émanés des corps ou spontanément formés dans l'air enveloppant sont eux-mêmes des corps et des réalités quoique sans solidité : ils sont quelque chose des corps dont ils se sont échappés. Ils ne sont pas le vide : car le vide n'est rien : ils sont donc des corps, puisqu'il n'y a, outre le vide, que des corps, et qu'il n'y a pas un troisième mode d'être. Les entités métaphysiques de la scolastique sont très opposées à l'esprit matérialiste de la psychologie épicurienne. Les images ne flottent pas, comme elles, dans la région intermédiaire et incertaine entre les choses et l'esprit, entre l'objet et le sujet. Aussi les Épicuriens niaient-ils l'existence incom-

[1] L'αἴσθησις est une εἴσθεσις, suivant le mot de Philon.
[2] *Syntagm.*, p. 72.

préhensible de ces λεκτά qu'avaient imaginés les Stoïciens [1]. « Les Épicuriens, dit Plutarque[2], se trompent gravement dans leur théorie du langage ; car ils suppriment tout le genre des λεκτά, qui donnent une sorte de substance au langage, au discours, et ils ne conservent que les sons d'une part et les objets de l'autre, τὰς φωνὰς καὶ τὰ τυγχάνοντα, prétendant que les choses signifiées, les choses pensées, intermédiaires (entre les réalités objectives et les mots) ne sont absolument rien », et Sextus Empiricus [3] reproduit la même assertion : « Épicure, comme Straton le physicien, ne garde que deux choses, le signifiant et l'objet, τὸ σημαῖνόν τε καὶ τὸ τυγχάνον. Ainsi par exemple le mot *Dion* est le σημαῖνον... l'objet extérieur, la personne réelle de Dion, Dion lui-même est le τυγχάνον. » Entre le mot et l'objet qu'il exprime, il n'y a rien. La pensée de l'objet, c'est l'objet même qui est entré en nous par quelque chose de lui-même. La science ne peut avoir pour objet que les choses ou les mots, τὰς μὲν περὶ πραγμάτων, τὰς δὲ περὶ ψιλὴν τὴν φωνήν [4].

La sensation, quoique se produisant toujours par l'intermédiaire d'un appareil spécial et approprié par le hasard ou la nature au sensible respectif, qui lui est relatif et coordonné, existe dans l'organisme vivant tout entier. Elle n'appartient pas seulement aux organes spéciaux, mais au tout. Dans chaque acte de sensation est intéressé le corps entier, dont les parties séparées de leur tout ne sont plus des

[1] Sext. Empir., *Math.*, VIII, 258. οἱ ἀνῃρηκότες τὴν ὕπαρξιν τῶν λεκτῶν... οἷον οἱ Ἐπικούρειοι.

[2] *Adv. Col.*, 22.

[3] *Math.*, VIII, 13. Sextus en tire la conclusion fausse, et d'ailleurs exprimée avec réserve, φαίνονται, que, pour les Épicuriens, la vérité et l'erreur sont dans le langage, περὶ τῇ φωνῇ τὸ ἀληθὲς καὶ ψεῦδος φαίνονται ἀπολείπειν. Suivant Épicure, comme nous le verrons, l'erreur et la vérité consistent dans un mouvement de l'esprit, περὶ τῇ κινήσει τῆς διανοίας, opinion que Sextus, qui nous la rapporte, a tort de croire n'avoir eue aucun représentant sérieux dans l'école, et n'avoir été imaginée et inventée que pour les besoins de l'enseignement, σχολικῶς ἔοικε πλάζεσθαι, quoi qu'il dise un peu plus loin (VIII, 131), que quelques-uns avaient soupçonné cette solution du problème.

[4] D. L., X, 31.

organes, et sont incapables de sentir. Les nerfs, les viscères, les veines participent à la sensation, bien que l'âme ait la plus grande part dans les actes de cette fonction psychologique [1].

L'αἴσθησις est une εἴσθεσις ; mais les simulacres n'entrent que dans les organes avec lesquels ils ont une affinité particulière, une sympathie constitutionnelle pour ainsi dire et par là même élective ; c'est de cette sympathie intime, substantielle que dérive nécessairement la ressemblance de nos idées sensibles et suprasensibles avec leurs objets [2]. C'est pourquoi il y a cinq sens, et il n'y a que cinq sens : c'est qu'il y a cinq organes corporels, et il n'y en a que cinq par où peuvent s'introduire dans l'âme ces simulacres des choses appropriés par leur constitution à la constitution de ces parties organiques. Ce sont la vue, l'ouïe, l'odorat, le tact et le goût.

Ces cinq sens ont un caractère commun : ils ne nous trompent pas et ne peuvent pas nous tromper. Ils sont non seulement le principe de toutes nos connaissances, mais le fondement de toute vérité [3] ; particulièrement la vue et le toucher sont les deux voies les plus sûres par lesquelles la certitude s'établit dans l'esprit [4].

La sensation est un phénomène tout passif. L'âme n'y participe que parce qu'elle est le siège et le réceptacle des simulacres venus du dehors. Rien ne vient de nous. Le son

[1] D. L., 62. ἔχει ἡ ψυχὴ τῆς αἰσθήσεως τὴν πλείστην αἰτίαν.

[2] Hegel soutiendra, au point de vue de l'idéalisme, la même thèse, à savoir l'identité du sujet pensant et de l'objet pensé.

[3] Lucr., IV, 480. Primis ab sensibus esse creatam
Notitiam veri, neque sensus posse refelli.

Cic., Lucull., 46, 142. Epicuri qui omne judicium in sensibus... constituit. Conf. *Acad.*, II.

Le critérium de la vérité est ce qui nous apparaît, τὸ φαινόμενον κριτήριον. D. L., IX, 106. Cic., *de Fin.*, I, 19, 64. Quidquid porro animo cernimus, id omne oritur a sensibus, qui si omnes veri erunt, ut Epicuri ratio docet, tum denique poterit aliquid cognosci et percipi.

[4] Id., V, 102. Via qua munita fidei
Proxima fert humanum in pectus.

s'introduit lui-même et par lui-même, sans concours actif de notre part, dans les oreilles ; la lumière, les formes et les couleurs, dans les yeux ; les odeurs dans les narines; les saveurs dans le palais ; les choses tactiles sur notre corps [1]. Toute sensation est une impression, un choc, un coup frappé par le monde extérieur sur l'âme [2]. C'est pour cela que la sensation ou la représentation sensible, αἴσθησις, φαντασία, qui, avec la raison, le raisonnement, l'opinion, la pensée, λόγος, λογισμός, δόξα, διάνοια, constitue les deux facultés attelées pour ainsi dire ensemble pour opérer le fait de la connaissance [3], c'est pour cela que la sensation est toujours vraie, ne peut manquer d'être vraie, est l'évidence même, ἐνάργεια [4].

La sensation, et il en est de même de la pensée, est un mouvement de l'âme [5], mais un mouvement que le sujet ne se donne pas à lui-même, mais au contraire qu'il reçoit, qu'il subit. Or, puisque l'âme, dans l'acte de la sensation, ne se meut pas d'elle-même, il est clair qu'elle ne peut, à l'impression qu'elle reçoit, c'est-à-dire aux images, mélange d'atomes qui s'introduisent en elle, rien ajouter, rien retrancher, rien changer [6]. La sensation, la représentation sensible est donc toujours telle et ne peut pas être autre que ce qui la meut [7], c'est-à-dire, autre que son objet : elle le représente donc avec une fidélité absolue, constante et nécessaire. Pour accuser les sens d'erreur il faudrait nier l'existence des choses extérieures. Mais la réalité et l'existence du monde extérieur ne peut pas être mise en doute : et là est la preuve de la véracité de nos sens et de la vérité de nos sen-

[1] Conf. Macrob., *Saturn.*, l. l. p. 265, n. 1.

[2] Lucr., II, 808. Quodam gignuntur luminis *ictu*
Id., II, 810. *Plagæ* quoddam genus excipit in se.

[3] Sext. Emp., *Math.*, VII, 203. συζυγούντων ἀλλήλοις.

[4] Id., *id.*, l. l.

[5] Id., *id.*, VIII, 139. « La pensée est un mouvement de la raison, et voilà pourquoi ele est vraie : elle est mue et ne peut être mue que par son objet. »

[6] D. L., X, 32.

[7] Sext. Emp., *Math.*, VIII, 63. ὁποῖόν ἐστι τὸ κινοῦν τὴν αἴσθησιν. *Id.*, VIII, 185.

sations [1]. D'ailleurs ceux qui contestent la véracité de tous nos sens ne s'aperçoivent pas qu'ils détruisent par là même la règle, qu'ils suppriment la mesure fixe qui pourrait servir à en démontrer la fausseté par leur rapport avec elle. Il faut bien qu'il y ait une sensation vraie pour que nous puissions juger qu'une autre est fausse, c'est-à-dire qu'elle n'a pas les caractères de celle qui est vraie. Si l'on se borne à rejeter les données d'un sens particulier sans distinguer l'opinion, τὸ δοξαζόμενον, et les jugements provisoirement réservés ou douteux, τὸ προσμένον, des représentations actuelles sensibles, des sentiments, et de toutes les intuitions représentatives de la raison, vous troublez le témoignage des autres sensations par ce vain doute ; vous supprimez tout critérium ; car comment faire la distinction et prouver que les unes sont vraies et les autres fausses [2] ?

La sensation en soi est dépourvue de raison, elle est ἄλογος, et parce qu'elle n'enferme aucun degré de raison, elle est incapable de mémoire, μνήμης οὐδεμίας δεκτική [3]. Elle exclut par conséquent de son acte propre la notion du temps, du passé comme de l'avenir ; elle est fixée et limitée au moment actuel, à l'instant présent, qui constamment s'enfuit et se dérobe. La mémoire est une faculté de la raison. L'acte qui lie les impressions sensibles en un système un et les retient est un acte de l'entendement. Mais la raison en les liant, en les retenant n'en peut changer la nature propre ; elle est impuissante à modifier, à détruire une sensation en soi, parce qu'elle est elle-même suspendue aux sensations, et que

[1] D. L., X, 32. τὸ τὰ ἐπαισθήματα δ'ὑφεστάναι πιστοῦται τὴν τῶν αἰσθήσεων ἀλήθειαν. On pourrait encore entendre ἐπαισθήματα dans le sens de nos *actes* psychiques sensibles, des opérations de nos sens. Si nos sens fonctionnent, ils ne peuvent pas fonctionner à vide. Or il est certain, il est réel, que nous voyons, que nous entendons, ὑφέστηκε δὲ τό τε ὁρᾶν ἡμᾶς, καὶ ἀκούειν. Epicure distinguait (Plut., *Pl. Phil.*, IV, 8. Diels, *Doxogr.*, p. 394) : « l'αἴσθησις, qui est la faculté, la puissance, δύναμις, l'αἴσθημα qui est l'opération, τὸ ἐνέργημα, le produit de l'opération ; l'αἴσθησις a quelquefois les deux sens ».

[2] D. L., X, 146 et 147.

[3] D. L., X, 31.

ce serait se détruire elle-même. D'un autre côté les sensations ne peuvent se contredire et se réfuter les unes les autres : les sensations de même genre parce qu'elles ont toutes le même degré de force, la même autorité de persuasion [1] ; les sensations de genres différents parceque chaque genre de sensation juge d'un objet différent, en dehors duquel elle n'a plus de valeur.

Il n'y a pas de force au monde capable de nier, de démentir une sensation [2]. Elle possède une évidence invincible et produit une certitude inébranlable [3]. Il faut le dire même des visions des songes, des hallucinations des fous : elles sont vraies pour le sujet auquel elles apparaissent ; car elles meuvent son âme, et ce qui n'est pas ne meut pas [4]. C'est ce qui fait dire à Sextus Empiricus [5] qu'Épicure pose l'existence de tout ce qui apparaît à nos sens. Plutarque rappelle, pour s'en railler, cette paradoxale assertion des Épicuriens « qui ne veulent pas reconnaître une erreur et un fantôme sans objet réel, dans les phénomènes mentaux d'esprits dérangés. » Mais les Épicuriens ne disent pas que ce ne sont pas là des erreurs et des mensonges : ils disent que ce ne sont pas des erreurs et des mensonges des sens, ce qui est très différent. Aussi peuvent-ils affirmer « que toutes les représentations sont vraies, et sont des corps et des figures venues de l'air ambiant, φαντασίας ἀληθεῖς ἁπάσας, καὶ σώματα καὶ μορφὰς ἐκ τοῦ περιέχοντος ἀφικνουμένας : ils leur donnent sérieusement une réalité ; bien plus, ils prétendent que si on nie cette réalité,

[1] D. L., X, 31. διὰ τὴν ἰσοσθένειαν.

[2] D. L., X, 31. οὐδὲ ἔστι τὸ δυνάμενον αὐτὰς διελέγξαι.

[3] Plut., *Pl. Phil.*, IV, 9 πᾶσαν αἴσθησιν καὶ πᾶσαν φαντασίαν ἀληθῆ. Sext. Emp., *Math.*, VIII, 335. πᾶν αἰσθητὸν ἔλεξε βέβαιον εἶναι. Id., VIII, 9. τὰ μὲν αἰσθητὰ πάντα ἔλεγεν ἀληθῆ καὶ ὄντα. Gal., *H. Phil.*, t XIX, 302. « Toute sensation et toute représentation sensible est vraie : elle ne peut nous tromper que quand elle fait partie d'une pensée, d'un jugement, κατὰ τὰ νοήματα. »

[4] D. L., X, 32. κινεῖ γάρ· τὸ δὲ μὴ ὂν οὐ κινεῖ.

Lucr., IV, 724. Quæ moveant animum res... unde
Quæ veniunt, veniunt in mentem.

[5] *Math.*, VII, 369.

toute créance, toute certitude, tout jugement de la vérité s'évanouissent, εἰ ταῦτα μὴ ὑπάρχοι, πίστιν οἴχεσθαι καὶ βεβαιότητα καὶ κρίσιν ἀληθείας. [1] »

Plutarque élève contre cette doctrine de la véracité absolue des sens une objection qui porte sur la théorie épicurienne des ἐπιμαρτυρήσεις et des ἀντιμαρτυρήσεις. Les phénomènes sensibles ne peuvent ni confirmer ni infirmer la vérité d'un phénomène sensible, précisément parce que tous ont la même valeur. Qu'on soit près ou qu'on soit loin de la tour, la notion qu'on s'en forme est toujours une sensation, et il n'y a pas lieu d'ajouter moins foi à celle qui nous dit qu'elle est ronde qu'à celle qui nous dit qu'elle est octogone. Ce n'est donc pas une règle sûre de vérification que celle que formule Épicure [2], τοῖς πάθεσι προσεκτέον τοῖς παροῦσιν καὶ ταῖς αἰσθήσεσι [3]. Mais Épicure ne dit pas que la vérification des faits sensibles repose sur un autre fait sensible en soi ; il dit que les jugements qui sont fondés sur les faits sensibles, c'est-à-dire sur l'expérience, peuvent être infirmés ou confirmés par une autre expérience ; or l'expérience, c'est la sensation doublée de la raison, et il est toujours vrai de dire que la raison a le pouvoir et le devoir de se tenir en garde contre elle-même, de se critiquer et de se contrôler.

Sextus a développé l'argument d'Épicure comme il suit : « De même que les impressions et émotions premières, τὰ πρῶτα πάθη, résultent de certaines causes productrices, ποιητικῶν, et par là même efficientes, par exemple, le plaisir est produit par des objets plaisants ; la peine par des objets pénibles, et il n'est pas possible que ce qui produit le plaisir ne soit pas plaisant, que ce qui produit la peine ne soit pas pénible, mais nécessairement ce qui produit du plaisir doit être plaisant, ce qui produit de la peine doit être pénible, par essence et par nature ; — de même dans les représentations,

[1] *Colot.*, 28.
[2] Plut., *Colot.*, 25, 8.
[3] D. L., X, 82.

qui sont aussi des modifications subies par nous, παθῶν περὶ ἡμᾶς οὐσῶν, ce qui cause chacune d'elle est absolument et universellement représentable, φανταστόν. Or cet objet, puisqu'il est l'objet de la représentation, ne peut pas ne pas être tel qu'il nous apparaît, ὑπάρχειν οἷον φαίνεται, et il nous apparaît comme cause efficiente de la représentation. Si nous entrons dans le détail et le particulier, le même raisonnement s'appliquera avec la même force. Le visible non-seulement paraît visible, mais il est tel qu'il apparaît, et ainsi des autres. Toutes les intuitions, toutes les représentations sensibles sont donc vraies. Et cela est conforme à la raison ; car, disent les Épicuriens, si la représentation paraît vraie qui vient d'un objet réel, ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος et qui est semblable à cet objet, κατὰ τὸ ὑπάρχον, toute représentation vient d'un objet réel et le représente, τὸ φανταστόν, c'est-à-dire l'objet intérieur de la représentation est toujours semblable à l'objet extérieur qui en est la cause unique. Ce qui trompe quelques-uns et leur fait accuser les sens d'infidélité, les sensations d'erreur, c'est la diversité des représentations d'un même objet représenté, les unes nous le représentant sous une certaine forme et avec une certaine couleur, les autres nous le représentant avec une couleur et sous une forme différente[1]. »

Nous allons voir comment se résout cette apparente contradiction.

L'erreur ou le faux consiste toujours dans une opinion, dans un jugement ajouté à l'appréhension nue et simple des objets, ajouté par un mouvement qui nous appartient en propre, ἐν ἡμῖν αὐτοῖς, et qui, se combinant avec l'intuition représentative, constitue un jugement, διάληψις[2]. C'est

[1] Sext Emp., *Math.*, VII, 203.

[2] D. L., X, 50. Usener rejette une partie du texte, et y ajoute les deux membres de phrase, ἐπὶ τοῦ προσμένοντος et ἢ ἀντιμαρτυρουμένου Le sens serait alors : L'erreur consiste dans l'addition à la représentation pure d'un jugement, à la suite de l'attente, de la prévision qu'un témoignage le confirmera ou du moins ne l'infirmera pas, tandis que, contrairement à notre attente, en réalité, il ne se produit pas de témoignages confirmatifs ou qu'il se produit des témoignages infirmants.

l'œuvre propre de notre intelligence, un mouvement qui ne semble pas avoir d'autre cause que nous-même, c'est-à-dire ou notre volonté ou nos connaissances antérieures. Il n'y aurait pas d'erreur, si ce mouvement, différent du mouvement de la représentation, ne se produisait pas, mouvement qui, combiné avec la sensation, constitue le jugement [1]. Ce jugement est faux, quand il n'est pas confirmé et attesté par les faits, ou qu'il est infirmé par eux : il est vrai dans le cas opposé. « Lorsqu'Oreste s'imaginait voir, ἐδόκει βλέπειν, les Érinyes, la sensation mue par les simulacres, εἴδωλα, était vraie, car ces simulacres étaient réels, ὑπέκειτο γὰρ τὰ εἴδωλα. Mais l'esprit qui jugeait que les Érinyes étaient des êtres réels, des corps vrais et solides, se formait une fausse opinon [2] ». « On a raison de dire que la sensation nous présente la représentation d'une espèce de forme humaine, ἀνθρωποειδῆ φαντασίαν ; mais la question de savoir si cette représentation correspond à un être réel, s'il y a là vraiment un être humain, la sensation n'en dit rien et n'en peut rien dire. Une pareille affirmation n'est pas du domaine de la sensation, μὴ αἰσθάνεσθαι [3]. »

Ce sont là des principes qu'il faut tenir inébranlablement, à savoir, que la représentation sensible est en soi toujours vraie, et que l'erreur ne provient que d'un acte spontané et personnel, l'affirmation, qui s'ajoute à la sensation. Si l'on met en doute ces principes, on supprime du coup tous nos moyens de connaître ; on occasionne une confusion générale qui permettrait d'affirmer l'erreur et le faux avec autant d'assurance que la vérité ; on renverse à la fois les fondements de la connaissance et de la vie [4].

[1] D. L., X, 51. εἰ μὴ ἐλαμβάνομεν καὶ ἄλλην τινὰ κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς, συνημμένην μὲν, διάληψιν δὲ ἔχουσαν.

[2] Sext. Emp., *Math.*, VIII, 63.

[3] Plut., *Col*, 25.

[4] D. L., X, 52. Lucr., IV, 236.

Esse imaginibus... causa videtur
Cernundi, neque posse sine his res ulla videri.

L'introduction des simulacres dans nos yeux opère et opère seule le phénomène de la vision ; tous les phénomènes sensibles s'accomplissent par l'introduction de ces simulacres dans leurs organes respectifs [1]. Ce qui est prouvé par le fait que l'objet que le tact nous révèle comme carré apparait également carré à nos yeux. C'est donc une même cause, c'est-à-dire *l'affluence* dans les deux organes sensoriels des mêmes simulacres qui a produit le tact et la vision [2].

C'est ainsi que s'explique le fait que nous voyons à distance et malgré l'éloignement. Répandus dans l'air qu'ils remplissent, ces simulacres, toujours mûs avec une vitesse incomparable, peuvent toujours toucher nos organes, y pénétrer profondément, chaque espèce dans l'organe que lui est approprié, les espèces visibles dans les yeux par conséquent, qui seuls ont le pouvoir de voir. Tant qu'elles peuvent, malgré la distance, y pénétrer, nous voyons. Nous ne voyons plus, quand la distance est telle, qu'elles n'y pénètrent pas. De plus, c'est par cette théorie de la vision que nous pouvons nous rendre compte des notions de

[1] Plutarque (*Pl. Phil.*, IV, 13) donne un renseignement inexact lorsqu'il nous dit que Démocrite et Épicure admettent que la vision s'explique par l'émission de certains rayons qui, après s'être heurtés à l'objet, sont repoussés par cet obstacle et ramenés vers les yeux, ὑποστρεφουσῶν πρὸς τὴν ὄψιν. Cette hypothèse platonicienne est combattue expressément par Épicure (D. L., X, 49) : οὐδὲ διὰ τινῶν ἀκτίνων ἢ οἵων δή ποτε ῥευμάτων ἀφ' ἡμῶν πρὸς ἐκεῖνα παραγιγνομένων. Meletius (Cram., *Anecd. Oxon.*, t. III, p. 71, 7). « Les Épicuriens εἴδωλα τῶν φαινομένων προσπίπτειν τοῖς ὀφθαλμοῖς λέγουσι καὶ τὴν ὅρασιν ποιεῖν ». Alex. Aphr., *in Ar. de Sens.*, 2, p. 51. « Démocrite, Leucippe avant et Épicure après lui, pensent : εἴδωλά τινα ἀποῤῥέοντα ὁμοιόμορφα τοῖς ἀφ' ὧν ἀποῤῥεῖν. Ce sont les choses sensibles qu'on doit dire ἐμπίπτειν τοῖς τῶν ὁρώντων ὀφθαλμοῖς καὶ οὕτω τὸ ὁρᾶν γίγνεσθαι, et il apporte en preuve le fait que dans la pupille des personnes qui voient se montre l'apparence et l'image de l'objet vu : ce qui est précisément voir, ὃ δὴ καὶ τὸ ὁρᾶν εἶναι ». Gal., *de Hipp. Dogm.*, t. V, p. 643. « Sur ce point, Épicure est plus près de la vérité que les Stoïciens, qui n'amènent rien de l'objet visible à l'organe qui a la puissance de voir, ὁ δ' Ἐπίκουρος ἄγει ». A.-Gell., V, 16, 3. « Epicurus affluere semper ex omnibus corporibus simulacra quædam corporum ipsorum eaque sese in oculos inferre, atque ita fieri sensum videndi putat ». Conf. Macrob., *Saturn.*, VII, 14. V. plus haut, p. 328, n. 1.

[2] Lucr., IV, 232. Necesse est
Consimili causa tactum visumque noveri.
Id., IV, 692. Res (simulacra)
Quæ feriunt oculorum acies visumque lacessunt.

distance et d'espace. Les simulacres émis par les objets poussent devant eux l'air intermédiaire. Plus cette colonne d'air est considérable [1], plus longue est la distance de l'objet, et cette opération mécanique s'exécute avec une telle rapidité que nous avons en même temps la sensation de l'objet et la sensation de l'intervalle qui nous en sépare. C'est par la vue que nous acquérons la notion d'espace. Les simulacres ne font pas sur les organes sensoriels respectifs toujours et identiquement les mêmes effets. Cela tient à ce que ces appareils ne sont pas, dans tous les êtres qui en sont pourvus, disposés de la même manière et propres à les recevoir dans la même quantité et dans la même forme [2]. Ainsi s'explique que des images font sur certaines organisations visuelles des impressions effrayantes que n'éprouvent pas des êtres dont l'appareil occulaire est autrement conformé. Le lion a peur du coq et fuit à son aspect [3]. Comment cela peut-il se faire? Certains atomes des simulacres émanés des corps des coqs, introduits dans les yeux des lions, par suite de leur conformation particulière, y causent une déchirure, comme une lésion douloureuse, tandis que nos yeux, et ceux de beaucoup d'autres animaux ou bien ne les laissent pas pénétrer, ou les en chassent avant qu'ils aient eu le temps de causer une sensation de douleur.

[1] Lucr., IV, 252.

Quanto plus aeris ante agitatur.

Mais la mesure de la quantité d'air agité qui pèse sur nos yeux semble ne pouvoir être qu'une détermination de la pression exercée sur eux. Ce ne serait plus alors directement la vue mais le sens du tact qui nous donnerait l'idée de la distance.

[2] Lucr., IV, 709. Species rerum atque colores
Non ita conveniunt ad sensus omnibus omnes.

[3] Id., IV, 712. . . . Quin etiam gallum
Nenu queunt rapidi contra stare leones
. . . . Continuo meminere fugaï.

Je ne sais sur quels faits s'appuie cette singulière croyance à laquelle Rabelais fait allusion. Gargantua, l. I, ch. X. « Pourquoi le leon, qui de son seul cry et rugissement espouvente tous animaulx, seullement craint et revere le coeq blanc ». Plut., *Symp.*, IV, 5, 8. « Le lion craint le coq blanc adoré par Pythagore ». On sait toutefois que certaines couleurs, le rouge, par exemple, irritent certains animaux, tandis que les autres y restent insensibles.

La sensation de la couleur est plus difficile à expliquer que celle de la forme. Les atomes n'étant pas colorés, il faut qu'il s'ajoute à l'afflux, dans l'organe, des simulacres incolores comme eux, quelque chose qui la produise. Ce quelque chose est la lumière, condition de la couleur, qui n'est elle-même que la lumière refractée des corps ou réfléchie de la superficie d'un corps opaque : elle dépend de l'incidence des rayons. Or, les atomes ne sont pas lumineux, puisqu'ils sont invisibles. Il ne reste donc, pour expliquer le phénomène de la couleur, qu'à admettre que la lumière et par suite les couleurs soient produites par les figures et les positions relatives des atomes, positions et figures que peuvent modifier leurs mouvements incessants [1]. C'est pour cela que les couleurs, suivant que les rayons lumineux frappent le corps directement ou obliquement, changent à la lumière, comme les couleurs changeantes du cou du pigeon ; que les corps, dans l'obscurité, sont incolores et invisibles [2], et retrouvent leurs couleurs perdues en revenant à la lumière. Ces faits prouvent bien que la couleur est une propriété qui n'appartient pas à l'essence des corps [3] et, d'autre part, qu'elle est l'œuvre de la lumière. Il n'y a aucune analogie, aucune ressemblance entre la sensation de la couleur et la cause qui la produit ; et il

[1] Lucr., II, 757. Nulla coloris principiis est
Reddita natura, et variis sunt prædita formis
E quibus omnigenos gignunt variantque colores.

Id., 795. Nequeunt sine luce colores
Esse...

Id., 736.
Nullus enim color est omnino materiaï.

[2] Lucr., II, 797.
Qualis enim cæcis poterit color esse tenebris
Lumine qui in ipso mutatur?

[3] Plut., *Colot.*, 7. οὐκ εἶναι λέγων τὰ χρώματα συμφυῆ τοῖς σώμασιν, ἀλλὰ γεννᾶσθαι κατὰ ποιάς τινας τάξεις καὶ θέσεις πρὸς τὴν ὄψιν. Id, *Pl. Phil.*, I, 15 (Stob., *Ecl. Phys.*, 16), τὰ ἐν σκότῳ σώματα χρόαν οὐκ ἔχειν. Conf. Servius, *ad Æn.*, VI, 272.

faut généraliser la formule : il n'y a rien dans les corps d'analogue aux sensations qu'ils produisent : amer, doux, lumineux. Les sensations sont subjectives ; c'est dans l'âme qu'elles existent et non dans l'objet : οὐδενὸς ἔχοντος αὐτοτελῆ ποιότητα καὶ δύναμιν [1]. A l'exception de la figure, de la grandeur et de la pesanteur qui sont les qualités primaires des corps, parce qu'elles sont les propriétés essentielles des atomes qui les composent, les autres qualités, la saveur, la douceur, le son, la couleur sont secondaires, subjectives, c'est-à-dire ne sont que des états de conscience, des phénomènes internes [2]. Il faut remarquer d'ailleurs que ce ne sont pas les choses mêmes qui touchent nos sens et les affectent, mais des parcelles des choses, des vésicules qui en sont détachées. Ces minces écorces des choses, sans aucune solidité ni résistance, flottant en nombre presque infini dans l'air au milieu de tant d'autres dont il est également rempli, sont sujettes à éprouver des mélanges, des altérations, des pertes, des augmentations que doivent nécessairement reproduire nos sens, précisément parce qu'ils sont véridiques. Les sensations ne sont donc pas vraies en ce sens qu'elles nous renseigneraient exactement sur la nature et l'essence des choses, mais elles sont vraies en ce sens qu'elles sont la représentation matériellement fidèle des images, εἴδωλα, qui en émanent.

Les erreurs qu'on a l'habitude et le penchant d'attribuer à la vue ne sont que des erreurs de la raison qui interprète les phénomènes et parfois les interpréte mal. Voilà comment nous croyons voir dans les miroirs les images déplacées, renversées, situées au delà du plan de la surface ; la rame brisée dans l'eau, la tour carrée apparaître ronde à distance, notre ombre se mouvoir au soleil. Ce ne sont pas nos yeux qui se trompent et nous trompent. Leur office

[1] Plut., *Pl. Phil.*, I, 15, 9 (Stob., *Ecl. Phys.*, 16, 1).
[2] Simplic., *Sch. Arist.*, 92, a. 10. ἐπιγίνεσθαι.

est de voir la lumière, les couleurs et l'ombre, et ils le remplissent toujours parfaitement [1]. Leur office n'est pas de connaître la nature des choses et les causes des phénomènes ; le fait de savoir ce que c'est que la lumière et l'ombre, en quoi consiste le mécanisme psychologique qui produit ces sensations, c'est la fonction de la raison, qui. elle. est faillible.

L'ouïe se produit, comme la vision, par une sorte de courant, ῥεύματός τινος πνευματώδους, amené d'une personne qui parle, ou d'un objet résonnant, ou bruissant, ou produisant n'importe comment une impression d'audition [2]. Ce courant se divise en plus petites masses de même espèce, c'est-à-dire que les molécules atomiques de même forme se réunissent, les rondes avec les rondes, les scalènes avec les scalènes, etc.... Elles gardent en outre les unes pour les autres une sorte de sympathie mutuelle, une unité idiosyncratique qui maintient tendu le lien qui les rattache au corps émanant [3] ; la plupart du temps elles nous donnent la sensation de l'objet, lorsque le courant vient de près et traverse, avant d'entrer dans nos oreilles, un espace libre ; lorsque ces conditions ne sont pas réalisées ou le sont insuffisamment, ces ondes sonores nous révèlent du moins confusément l'existence d'un objet extérieur [4].

Sans la sympathie qui fait la continuité et l'unité de ces atomes sonores, du courant de ces ondes, sympathie qui

[1] Lucr., IV, 380.

> Nec tamen hic oculos falli concedimus hilum :
> Nam quocumque loco sit lux atque umbra, tueri
> Illorum est : eadem vero sint lumina necne
>
> . . . .
>
> Hoc animi demum ratio discernere debet
> Nec possunt oculi naturam noscere rerum.
> Proinde animi vitium hoc oculis affingere noli.

[2] D. L., X, 52. ἢ ὅπως δή ποτε ἀκουστικὸν πάθος παρασκευάζοντος.

[3] D. L., X, 52. ἑνότητα ἰδιότροπον διατεινούσαν πρὸς τὸ ἀποστεῖλαν. Plut., Pl. Phil., IV, 9. τὴν φωνὴν εἶναι ῥεῦμα ἐκπεμπόμενον ἀπὸ τῶν φωνούντων.

[4] D. L., X, 52. εἰ δὲ μή γε, τὸ ἔξωθεν μόνον ἔνδηλον παρασκευάζοντας.

repose, comme pour les images visibles, et s'appuie sur l'état vibratoire des atomes qui se passe dans les profondeurs du solide [1], jamais nous n'aurions la sensation de son. Il ne faut pas s'imaginer, comme l'a cru Démocrite, que ce soit l'air lui-même qui prend une certaine forme construite et formée par la voix ou les corps sonores, et les transmet à l'oreille. Il s'en faut de beaucoup que l'air puisse recevoir, par ces causes ou par toute autre, une forme quelconque. Voici comment le phénomène se passe : Aussitôt que le corps a produit un son, quand nous prononçons un mot, par exemple, le coup, le choc que nous éprouvons, opère une déclinaison, ἔγκλισιν, des atomes du corps sonore, qui crée un courant aériforme tel qu'il se produit en l'oreille de ceux qui le reçoivent l'affection auditive, τὸ πάθος ἀκουστικόν [2] : ils entendent.

Ce qui prouve que ce sont bien des molécules matérielles, émanées du corps sonore qui, entrant dans nos oreilles, nous donnent la sensation de son, c'est que cette sensation est tantôt douce et agréable, comme par exemple lorsqu'on entend les sons de la lyre, ou le chant du cygne mourant, tantôt dure et pénible comme lorsqu'on entend grincer une serrure ou le mugissement rauque de la trompe barbare. La seule cause possible de la différence de ces effets, c'est que les atomes des εἴδωλα sonores, dans un cas, sont de figure aiguë, anguleuse, pointue, mal appropriée à la constitution de l'organe auditif, tandis que les autres doux, lisses, ronds, sont en harmonie avec lui, et le caressent en y pénétrant au lieu de le déchirer : le son est donc un corps [3].

[1] D. L., X, 50. τὴν συμπάθειαν ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου σωζόντων κατὰ τὸν ἐκεῖθεν (du sujet sentant) σύμμετρον ἐπερεισμὸν ἐκ τῆς κατὰ βάθος ἐν τῷ στερεμνίῳ τῶν ἀτόμων πάλσεως. D'autres leçons donnent πλάσεως qui ne modifierait guère le sens.

[2] D. L., X, 53.

[3] *Schol. Dion. Thr.* Cram., *Anecd. Oxon*, t. IV, p. 317. « Épicure, comme Démocrite et les Stoïciens, σῶμά φασι τὴν φωνήν ». Le grammairien byzantin du *Cod. Parisin*. 2555 B. A. G., p. 1168, en répétant cette conclusion, ajoute : « Parce que tout ce qui a une force active, ἐνέργειαν, et est capable de produire ou de subir une impression, πάθος, est un corps. Lucr., IV, 527.

Corpoream quoque enim vocem constare fatendum est.

C'est parce que le son est un corps que pendant la nuit, dont le froid diminue les vides qui séparent les molécules des ondes sonores, le son retentit plus fort et plus clair que pendant le jour, dont la chaleur les augmente, et accroît par là la distance qu'elles ont à parcourir pour arriver jusqu'à l'organe et y pénétrer. C'est également par cette raison que les vases vides donnent un son énergique quand on les frappe, et restent muets s'ils sont remplis soit de liquides soit de solides. C'est encore par la même cause que des corps les uns sont retentissants et parlent pour ainsi dire, εὔφωνος καὶ λάλος, comme l'airain, tandis que d'autres, comme l'or et la pierre, sont silencieux et sans voix ; δυσηχῆ, ἄναυδον : c'est que les uns contenant dans leur composition matérielle beaucoup de vide entre les atomes, facilitent tous les mouvements, reçoivent et transmettent sans obstacle la matière sonore qui se propage et se répand par ces ondulations [1]. L'émission des sons, c'est un fait d'observation, est parfois douloureuse et cause même une souffrance aiguë à la trachée-artère. Comment s'en rendre compte, si ce n'est par le fait que le son est un corps ? Les molécules phoniques, s'accumulant en trop grand nombre, remplissent de leur figures, mal proportionnées à l'organisme, l'étroit canal vocal et en déchirent l'orifice [2]. Une trop longue conversation soutenue à haute voix nous casse la voix : pourquoi ? c'est que nous avons épuisé la somme entière, ou perdu en trop grande quantité les atomes constitutifs du son enfermés dans la poitrine. D'où viennent, si ce n'est de ce que le son est un corps, d'où viennent la rudesse ou la douceur des voix humaines ou des voix des animaux ? Comment se fait-il qu'une même proclamation prononcée ou lue à haute voix

[1] Plut., *Qu. Conv.*, VIII, 2 et 3. Boéthus, qui donne ces explications hypothétiques des phénomènes du son, déclare les emprunter à Épicure : Βόηθος ἔφη... νῦν δὲ χρήσεσθαί τισι τῶν προαποδεδειγμένων ὑπ' Ἐπικούρου.

[2] Lucr., IV, 531. . . . . Facitque
Asperiora foras gradiens arteria clamor.

pénètre également dans les oreilles d'une multitude d'auditeurs? Comment expliquer par une autre hypothèse, le phénomène de l'écho qui n'est autre chose que des sons qui n'ont pas rencontré d'organes pour les recevoir et qui, ou meurent dispersés dans l'air, ou bien se heurtant contre certains corps solides, se répercutent et se réfléchissent avec leurs articulations primitives [1].

Épicure, qui semble vouloir se distinguer autant que possible des Stoïciens, n'a pas fait plus qu'eux du langage une faculté spéciale. Les sons de la voix humaine sont comme tous les autres, corporels [2], et ils devraient alors, comme eux, émaner d'un corps solide touché et frappé. Quel pourrait être ce corps? Sans doute les tissus des organes qui ont une libre communication avec l'air extérieur et peuvent expulser au dehors les atomes phoniques formés intérieurement, c'est-à-dire l'appareil respiratoire et l'appareil vocal. On comprendrait très bien que les images des choses, comme les mouvements même de l'âme, corporelle, comme on sait, missent en mouvement par un coup ces appareils corporels, et que de ces appareils s'échappassent des ondes matérielles sonores comme de tous les corps extérieurs frappés. C'est bien ainsi que paraît avoir compris le mécanisme sensitif de l'audition Lucrèce, dont les expressions, *primordia*, *principia vocum*, désignent certainement les atomes spéciaux phoniques, quoiqu'il n'en explique ni la nature ni la formation. Épicure lui-même, en opposition, en contradiction avec son principe que l'air puisse recevoir et garder des empreintes, indique par un mot très bref [3] que le corps du son de la voix est l'air et les atomes qui forment l'air, et voici comment il explique l'origine et la création du langage, auxquelles concourent l'instinct et la raison, la nature et la volonté mani-

[1] Lucr., IV, 546 sqq.
[2] Lucr , IV, 535. . . . Voces verbaque constent
Corporeis e principiis.
[3] D. L., X, 53. ῥεύματός τινος πνευματώδους.

festée par une convention. En effet la nature non seulement subit la loi des choses et cède à cette force fatale, mais elle écoute ses leçons et s'instruit en les écoutant et en les pratiquant : τὴν φύσιν... ὑπ'αὐτῶν τῶν πραγμάτων διδαχθῆναί τε καὶ ἀναγκασθῆναι [1]. La raison vient ensuite, qui examine les inventions et les découvertes spontanées de la nature, les corrige, les complète, les achève, les systématise, les élève à la hauteur d'une science méthodique et d'un art réfléchi. C'est ainsi, ὅθεν, que le langage, qui n'est pas né d'une convention, a été créé. Lucrèce a très bien vu que la principale objection contre l'hypothèse d'une convention était, non dans l'institution des sons et des mots, même pourvus de sens, mais dans l'impossibilité de les faire comprendre aux autres. On aurait encore pu parler, mais on aurait parlé à des sourds, ou du moins les oreilles auraient été frappées vainement de sons inintelligibles [2]. La notion du rapport entre le son signe et la chose signifiée n'aurait pas pu naître.

Les hommes partagés en races différentes ont naturellement éprouvé, suivant la diversité de leurs races, des émotions particulières, ont vu apparaître des images et se sont formé des représentations propres ; ils ont naturellement aussi émis et articulé des sons particuliers constitués par l'air auquel donnaient une forme propre et leurs représentations et leurs émotions propres. C'est ce qui fait d'abord qu'ils parlent, et qu'ils parlent une langue différente suivant

[1] D. L., X, 75. Lucrèce distingue aussi deux facteurs du langage qu'il appelle natura et utilitas. V. 1026.

> At varios linguæ sonitus *Natura subegit*
> Mittere, et *utilitas* expressit nomina rerum.

Il oublie la part de la raison, à moins que la conscience du *besoin*, qui est un acte de la raison, ne soit enfermée dans le mot *utilitas*, qui exprime certainement un élément distinct de la nécessité naturelle, *Natura subegit*.

[2] Lucr., V, 1051.

> Nec ratione docere ulla suadereque surdis
> Quid facto esset opus...
> Nec.... ferrent amplius aures
> Vocis inauditos sonitus obtundere frustra

la diversité des pays qu'ils habitent. L'homme est fait pour parler; la nature l'y invite et pour ainsi dire l'y contraint. Il a conscience de posséder cette faculté comme toutes les autres, et il a conscience du pouvoir qu'il a de la mettre en acte :

Sentit enim vim quisque suam quam possit abuti [1].

Il parle aussi naturellement que le taureau frappe de sa corne, que le lion déchire sa proie avec ses griffes, que l'oiseau vole à peine sorti du nid. Si l'on comprend ainsi que l'homme, comme l'oiseau, ait naturellement émis des sons, on ne comprend pas encore, par cette théorie, qu'il ait attaché un sens à ces sons, et que ces sons soient devenus pour lui et bientôt pour les autres les signes des choses. Mais Épicure prétend que les choses ont une voix [2], ce qui veut dire, j'imagine, que la présence des choses et leur action sur l'homme arrache pour ainsi dire à son appareil vocal des sons naturellement liés aux représentations antérieures ou simultanées de ces choses. De là vient que, suivant lui, tout mot contient en soi une signification qui lui a été primitivement associée et qui est évidente par elle-même, παντὶ οὖν ὀνόματι τὸ πρώτως ὑποτεταγμένον ἐναργές ἐστι [3].

L'imposition d'un nom à une chose suppose en effet que nous la connaissons immédiatement, ou que nous l'avons antérieurement connue d'une notion générale et évidente. Nous n'aurions certainement pas pu donner un nom à une chose, si nous n'avions pas, au préalable, connu son espèce ou son genre par anticipation : les noms n'expriment en effet que l'espèce ou le genre de la chose, sont les signes de notions générales [4].

[1] Lucr., V, 1032.
[2] D. L., X, 31. τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους.
[3] D. L., X, 33.
[4] D. L., X, 33. δεῖ γὰρ κατὰ πρόληψιν ἐγνωκέναι ποτὲ .. μορφὴν... οὐδ' ἂν ὠνομάσαμέν τι μὴ πρότερον αὐτοῦ κατὰ πρόληψιν τὸν τύπον μαθόντες.

C'est pourquoi le premier précepte de la philosophie est de bien comprendre ces significations primitives du langage qui contient les notions premières et naturelles de l'humanité : c'est à elles que nous devons rapporter toutes les autres pour juger de leur vérité ; sans elles tout se perdrait pour notre esprit dans une multitude infinie d'impressions et de sensations individuelles, instantanées, isolées, qui ne pourraient être formulées en un jugement. Nous ne prononcerions que des sons vides.

L'idée première, primitive, produite par les choses, conçue par un regard direct, une intention de l'esprit sans aucune démonstration, est la condition, logiquement au moins sinon chronologiquement antérieure, du langage, qu'on peut dire en ce sens créé par les choses. Cette considération du sens des mots, à laquelle Leibniz lui-même attachait une si grande importance philosophique, a pour Épicure une valeur telle [1] qu'elle rend pour ainsi dire inutile la logique et l'art de raisonner en ce qui concerne la connaissance de la nature : les sons des choses sont suffisants pour y procéder ; ἄρχειν... χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους [2]. C'est sur cette intelligence, pour ainsi dire innée, des mots qu'Épicure fondait sans doute son mépris de la définition scientifique. « Car, disait-il [3], ou l'on se sert de termes inusités qui ne sont guère propres à faire connaître ce dont on parle, — il faut toujours en effet admettre que le moins connu doit être défini par le plus connu, — ou l'on se sert de termes usités : mais alors ces derniers ne sont pas, pour déterminer le sens des mots à définir, plus utiles que les autres, puisqu'ils sont tous également clairs. » L'origine du langage est donc naturelle ; « ce n'est pas avec intention, avec conscience, οὐχὶ ἐπιστημονικῶς, que les pre-

[1] Cic., *de Fin.*, II, 2. Epicurum... qui crebro dicat diligenter oportere exprimi quæ vis subjecta sit vocibus.
[2] D. L., X, 31.
[3] Erotian., *Gloss. Hippocr.*, Præf., p. 34.

miers hommes ont institué les mots; ils ont obéi à un mouvement de la nature, φυσικῶς κινούμενοι, comme lorsqu'ils toussent, qu'ils éternuent[1]. » C'est une création de la nature, ἔργον φύσεως, en ce sens du moins que c'est elle qui en pose les premiers fondements. Plus tard, par suite d'une convention qui suppose l'intervention de la raison et même d'un langage, si informe qu'il soit, dans chaque nation, d'un commun accord, pour se rendre les uns aux autres moins vagues et moins incertaines les significations des mots, pour abréger l'expression de leurs sentiments et de leurs pensées, les hommes instituèrent avec intention et conscience d'abord des mots propres, τὰ ἴδια τεθῆναι[2]. Puis ils firent entrer dans le langage les choses immatérielles ou du moins invisibles, éloignées, absentes : ils hasardèrent certains sons que la nécessité les avaient eux-mêmes obligés d'émettre pour l'expression de ces idées, et que les autres, qui les entendirent, guidés par la raison, interprétèrent, par induction et en suivant les analogies, dans le même sens que ceux qui les avaient proposés[3]. La nature avait commencé l'œuvre : la raison et la volonté, l'achèvent

Il n'est pas difficile et il n'est pas alors nécessaire de relever, outre l'obscurité de l'explication, qui tient en partie à son

[1] Procl., *in Crat.*, 16, p. 6. » Épicure partage le sentiment de Cratyle, φύσει εἶνα τὰ ὀνόματα, ὡς ἔργα φύσεως προηγούμενα, ὡς τὴν φωνὴν καὶ τὴν ὅρασιν καὶ το ὁρᾶν καὶ τὸ ἀκούειν· ὥς τε καὶ τὸ ὄνομα φύσει εἶναι ὡς ἔργον φύσεως ». Orig., *c. Cels*, I, 24. « ὡς διδάσκει Ἐπίκουρος... φύσει ἐστὶ τὰ ὀνόματα, ἀποῤῥηξάντων τῶν πρώτων ἀνθρώπων τινὰς φωνὰς κατὰ τῶν πραγμάτων.

[2] D. L., X, 76. συνειδότας.

[3] D. L., X, 76. τοὺς δὲ τῷ λογισμῷ ἑλομένους (ou ἑπομένους) κατὰ τὴν πλείστην αἰτίαν (Gassendi propose συνήθειαν, Usener φαντασίαν) οὕτως ἑρμηνεῦσαι. J'aime encore mieux la leçon ordinaire, qui peut signifier le plus grand nombre des cas semblables qui ont été cause du choix de telle ou telle interprétation ; ἑλομένους me semble aussi offrir un meilleur sens qu'ἑπομένους, et signifier les sons que les autres choisissant avec intelligence, interprétèrent comme les premiers, d'après le plus grand nombre des applications de ces sons. Certaines impressions internes ou représentations d'objets invisibles ont été cause que nous avons émis certains sons ; en les reproduisant fréquemment, nous les avons liés par la relation du signe à la chose signifiée, et quand la notion de ce rapport s'est établie dans notre propre esprit, quoi d'étonnant que nous l'ayons appliquée à l'interprétation des sons émis par les autres hommes ?

extrême concision, l'insuffisance et les lacunes de la solution donnée par Épicure au problème de l'origine du langage. On ne peut s'empêcher néanmoins de reconnaître que, brièvement et vaguement sans doute, il a cependant mis le doigt sur les difficultés véritables de la question, et en a donné une solution raisonnable quoiqu'incomplète.

Le phénomène de la respiration et de l'inspiration ne produit pas nécessairement des sons; la disposition qui modifie la situation des cordes vocales pour les mettre dans la relation nécessaire à la production du son vocal dépend à la fois d'un mouvement sinon reflexe, du moins inconscient, naturel, comme dit Épicure, et d'un mouvement réfléchi, raisonné, voulu, comme il l'a également reconnu. Le mouvement de nos organes tant internes qu'externes vient de l'âme, *animus*, qui, recevant du dehors des simulacres des choses, se détermine à la suite de la représentation qu'ils lui apportent, à agir. Cette volonté d'agir, qui est un mouvement de l'*animus*, ébranle l'*anima*, qui, par l'intermédiaire de l'air, ébranle tout l'organisme et l'organisme vocal en particulier[1]. Il n'a pas non plus échappé à Épicure que le plus difficile à comprendre dans l'institution du langage, ce n'est pas de savoir comment les hommes ont pu parler, mais comment les hommes ont pu s'entendre, interpréter les mots prononcés par les autres dans le sens que ceux-ci y avaient attaché[2]. Il a vu également que le langage est un produit social, une œuvre commune et qu'il est absurde d'en attribuer l'invention à un seul ou à plusieurs individus.

Les phénomènes de l'odorat s'expliquent comme les précédents par l'introduction en nous d'agrégats de corpuscules

[1] M. Bréal (*Hist. des Mots*, Musée pédagog., n° 44, p. 29) pense que l'homme, qui n'est un homme que par la raison, n'a pu créer le langage que par une volonté intelligente. Je l'accorde si cela ne veut pas dire une volonté agissant avec conscience, intention, préméditation de la fin.

[2] C'est également l'opinion de M. W. de Humboldt : la plus grande difficulté, dit-il, n'est pas de montrer comment ont été créées les formes sonores des mots, mais comment elles ont pu être comprises de ceux qui les entendirent.

émanés de corps odorants et appropriés à l'organe olfactif. Cela est prouvé par le fait que les corps odorants ont plus d'odeur quand on les brise, ou quand on les foule ou les broie, comme si l'odeur était renfermée au plus profond de l'objet. Suivant la figure et l'espèce de ces εἴδωλα, suivant qu'ils sont ou non en harmonie avec la constitution de l'organe spécial, qu'ils y sont ou non introduits en ordre, ils produisent des impressions agréables ou désagréables, en produisent sur certains animaux, n'en produisent pas sur d'autres, ou en produisent de différentes. Ce sens aide l'animal à trouver sa nourriture et le détourne des espèces végétales ou vivantes qui lui seraient nuisibles. Son action s'étend à une distance moindre que l'ouïe et la vue. Cela tient à ce que l'émanation, venant de l'intérieur et comme du fond intime des corps, est plus lente à se former, plus laborieuse à se transmettre, et à ce que les atomes qui la composent sont plus grossiers. Aussi ne nous donne-t-il que des indications vagues sur les distances et les lieux des corps [1].

Il en est de même des saveurs qui ne sont aussi que des agrégats d'abord échappés des aliments dont on exprime les sucs et des boissons, et qui, suivant leur forme, leur nature, leur degré d'appropriation aux organes, affectent agréablement ou désagréablement le palais et la langue [2]. Remarquons bien que ce doux que nous goûtons n'est pas quelque chose qui existe dans l'objet : c'est une simple impression subjective, un mouvement interne ; nous en avons la preuve dans le fait que l'aliment qui a un goût agréable pour l'homme en bonne santé, lui devient odieux quand il a la

[1] D. L., X, 52. Lucr., IV, 673. Fluctus odorum.
Lucr., II, 414.

Non simili penetrare partes primordia forma
In nares hominum, quum tetra cadavera torrent
Et quum scena croco cilici perfusa recens est.

[2] Lucr., IV, 617.

fièvre, par exemple; que ce qui est une nourriture saine à un animal est un poison pour l'animal d'une autre espèce [1].

A plus forte raison devons-nous appliquer les mêmes conclusions au tact, auquel pourraient se ramener toutes les sensations; car elles s'accomplissent toutes par un contact immédiat des corpuscules émanés des corps [2]. Le tact est le sens du corps entier, le sens corporel même, *corporis est sensus*, le sens général, le sens vital [3]. C'est lui qui nous révèle l'action d'un corps étranger qui touche ou pénètre le nôtre, la cause interne qui trouble l'organisme vital, le désordre qui se met spontanément dans les atomes qui constituent cet organisme, et qui fait qu'ils se choquent les uns les autres, comme il arrive que parfois les hommes se frappent et se blessent eux-mêmes.

Le sens de la génération n'est qu'une forme du sens du tact.

Ce sont là les sensations propres, ἴδιαι αἰσθήσεις, c'est-à-dire, j'imagine, les sensations qui ont pour organe un appareil propre et distinct; car il y a des sensations communes, κοιναί αἰσθήσεις, qui ne sont nulle part définies, mais qui sans doute sont celles que tous les sens peuvent nous communiquer, comme le mouvement, la figure, la grandeur, l'espace, le temps. Épicure, en effet, n'a pas reconnu, comme Aristote, un sens commun et général.

[1] Plut., *Colot.*, 25. τὸ ἐκτὸς ὄν φησιν εἶναι γλυκὺ, πάθος δέ τι καὶ κίνημα.
[2] Lucr., IV, 234.

Consimili causa tactum visumque moveri.

[3] Lucr., II, 425.

CHAPITRE CINQUIÈME

PSYCHOLOGIE DE LA CONNAISSANCE — LA RAISON

Nous arrivons naturellement, dans cette analyse du système épicurien de la connaissance, à la raison, à l'entendement. Il n'est pas facile d'exposer d'une manière claire la théorie de la raison, parce qu'elle n'est pas complète. Les documents qui nous renseignent sur ce point considérable sont très insuffisants, obscurs, confus, parfois contradictoires. Quelques-uns même prétendent que cette partie spéculative de la psychologie n'avait que peu d'importance aux yeux d'Épicure qui l'aurait volontiers supprimée [1]. Cela me paraît fort exagéré. Il n'a pas fait fi de la science et de la philosophie spéculative celui qui, pour lui en faire honneur, rappelait, après Thalès [2], que la philosophie est le privilège de la race grecque, et parmi les Grecs le privilège des esprits supérieurs [3]: celui qui proclamait que si la pensée est une maladie, c'est une maladie, une souffrance sacrée, une folie divine [4], qui enseigne que le plaisir souverain est le plaisir de la connaissance, et que ce plaisir naît lorsque la raison a chassé de l'esprit l'erreur [5]. S'il avoue que s'il était vrai que le plaisir des sens

[1] Senec., *Ep.*, 89; II. Epicurei... rationalem (partem philosophiæ) removerunt.

[2] Qui remerciait les dieux de l'avoir fait un être humain plutôt qu'un animal, un homme plutôt qu'une femme, un Grec plutôt qu'un barbare, ὅτι Ἕλλην καὶ οὐ βάρβαρος.

[3] D. L., X, 119. Clem. Al., *Strom*, I, 15.

[4] Stob., *Floril.*, ed. Meineke, t. IV, p. 282. Conf. plus haut, p. 224, n. 2.

[5] D. L., X, 144, 18. τῆς δὲ διανοίας τὸ πέρας τὸ κατὰ τὴν ἡδονήν.

pût nous affranchir de la crainte, il n'y aurait rien à reprendre contre aucune des formes qu'il affecte, il reconnaît immédiatement qu'il n'en est pas ainsi, et que la connaissance de la nature et de ses lois peut seule nous délivrer des erreurs qui engendrent la crainte, nous faire comprendre la vraie essence, la vraie fin des biens en nous faisant connaître la nature du tout, κατειδότα τίς ἡ τοῦ σύμπαντος φύσις [1]. La connaissance de la vérité est le seul libérateur de l'âme ; c'est pourquoi elle est le souverain plaisir, du moins elle en est la source, puisqu'elle seule nous affranchit de la servitude de l'erreur [2] et de la superstition qui n'est qu'une forme particulière de l'erreur.

Il n'y a donc pas lieu d'admettre qu'Épicure ait négligé de parti pris et systématiquement la théorie spéculative de la raison : il ne faut pas confondre la psychologie, même considérée comme une théorie des principes de la connaissance, avec la science des règles du raisonnement déductif, pour laquelle il avait réellement peu de goût. Nous essaierons de démontrer qu'il a opposé à ce système trop formaliste la première ébauche d'une logique inductive.

Il est d'ailleurs certain, et par ses textes mêmes, que l'analyse psychologique l'avait amené à reconnaître dans l'âme deux facultés, l'une, la sensation, dépourvue de raison : l'autre, au contraire, qui est la raison même. L'opposition entre ces deux organes de la connaissance est très expresse et très marquée [3]. La raison, désignée dans Lucrèce par plusieurs termes, quelques-uns assez vagues et peu techniques, *ratio*, *mens*, *animus*, *consilium*, employés indifféremment l'un pour l'autre, prend dans Épicure même les noms

[1] D. L., X, 142, 9, 10, 11.

[2] Cic., *de Fin.*, I. Errore maximo, si Epicurum audire voluerit, liberantur. Bernhardy. « Lucrèce, en s'efforçant de défendre les droits de la liberté et de l'indépendance personnelles contre toute la tradition religieuse, chercha à introduire le *savoir* dans *la pratique* et voulut affranchir complètement l'homme en le faisant pénétrer par *la science* dans le fond et dans l'essence des choses. »

[3] D. L., X, 50. εἰς τὴν ὄψιν ἢ τὴν διάνοιαν… τῇ διανοίᾳ ἢ τοῖς αἰσθητηρίοις.

de λόγος [1], λογισμός [2], διάνοια [3], et sous le point de vue pratique φρόνησις [4].

L'acte de la faculté est exprimé par le mot ἐπιβολή, accompagné de déterminatifs variés, ἀθρόα [5], ἡ κυριωτάτη [6], ἡ φανταστικὴ τῆς διανοίας [7], et par les verbes νοῆσαι [8], διανοεῖσθαι [9], διαλήψεσθαι [10]. Les produits ou les contenus de ces facultés s'appellent διανοήσεις [11], ἔννοιαι, ἐννοήματα, δοξαστικαὶ ἔννοιαι, διαλογίσματα, ἡ διὰ λόγου θεωρία, δόξα, ὑπόληψις, ἐπίνοιαι, πρόληψις, κατάληψις, καθολικὴ νόησις, ἐναποκειμένη, τύπος [12].

Tous ces termes désignent des opérations ou des notions de la raison, sans doute avec des différences qu'il n'est pas facile de saisir et d'exposer, puisqu'Épicure non seulement a écarté de sa logique une théorie de la définition et de la division, mais a négligé intentionnellement de faire usage de ces deux procédés d'exposition [13]. Il n'a pas par conséquent donné de définition de ces expressions qui ne se comprennent pas cependant toutes seules, comme il semble le croire. Nous ne pourrons donc en déterminer la signification qu'à l'aide de quelques mots jetés comme au hasard dans ses lettres, ou reproduits et interprétés par les historiens de la philosophie.

La fonction de la raison est multiple : c'est cette partie de l'âme par laquelle l'homme juge, κρίνει, se souvient, μνημονεύει, aime et hait ; par laquelle il recherche et découvre les causes,

[1] D. L., X, 59.
[2] Id., 32, 132.
[3] Id., 31, 144, 17. On trouve encore (Vol. Herc., col. XX, 5) les termes τὸ φρόνιμον et τὸ λογιστικόν définis ainsi : Ce par quoi l'homme juge et se souvient, aime et hait.
[4] Id., 132, 2.
[5] Id., 35.
[6] Id., 36.
[7] Id., 3 et 147, 25.
[8] Id., 67.
[9] Id., 49.
[10] Id., 58.
[11] Id., 63.
[12] D. L., X, 33.
[13] Cic., *de Fin.*, I, 7 ; II, 1. Negat enim definitionem placere.

τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν, examine et contrôle ses propres opinions et celles des autres, rejette celles qui sont fausses; par laquelle il pense, a conscience de ses actes, de ses sentiments, de ses idées, de ses émotions et passions, en un mot a conscience de lui-même. La raison et la raison seule *sibi* per se sapit et *sibi* gaudet, sait par soi et pour soi, jouit par soi et pour soi. Mais savoir pour soi, c'est être pour soi, c'est se dédoubler dans l'être, c'est-à-dire avoir conscience. Bien qu'Épicure ne la distingue pas suffisamment et ne lui ait pas donné son nom, ne paraisse même pas le connaître pas plus que celui du moi, il a reconnu dans l'âme la conscience et ses fonctions [1].

La raison prévoit, attend, réserve son jugement, l'ajourne, le suspend, c'est-à-dire doute [2]; elle combine les représentations et les compose, c'est-à-dire imagine, les analyse et les sépare, saisit les ressemblances et les dissemblances des choses et les relations des idées, rapporte, ἀναφέρει, un jugement à un autre antérieur, évident ou précédemment démontré, d'où il dépend [3], c'est-à-dire compare, déduit, raisonne, par analogie [4] et par induction [5]; se porte spontanément et par un mouvement volontaire aux objets, ἐπιβολὴ τῆς διανοίας, enfin a la puissance de penser immédiatement tout ce qu'elle veut, c'est-à-dire possède l'attention ou la faculté de se rendre elle-même vers les simulacres : elle peut concevoir l'incorporel, le seul incorporel du moins qui existe, le vide, dont la notion est la seule qui ne lui soit pas donnée en germe par la sensation, mais lui est imposée, imprimée par les lois et les nécessités logiques de la pensée [6]; enfin

[1] Lucr., V, 1032.
[2] D. L., X, 34.
[3] D. L., X, 40. ἀπὸ προτέρου τινὸς ἐναργοῦς ἤρτηται.
[4] D. L., X, 32. ἐπίνοιαι πᾶσαι... κατά τε περίπτωσιν καὶ ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα καὶ σύνθεσιν.
[5] Id., id. ἀπὸ τῶν φαινομένων σημειοῦσθαι.
[6] D. L, X, 40. « Si nous n'admettons pas l'existence de ce qu'on appelle le vide, rien ne pourrait plus être pensé sous un mode quelconque ». Le vide, c'est-à-dire l'espace, est donc une forme nécessaire de la raison.

elle peut, s'appuyant sur les phénomènes, ou les lois déjà connues des phénomènes, s'élever par l'induction à la notion de l'invisible, des choses qui se dérobent à la prise de nos sens [1].

Par tous ces mouvements dans lesquels elle est toujours plus ou moins active [2] et aussi plus ou moins passive, la raison tantôt élabore les données de la sensation, tantôt forme d'elle-même des notions pures. Elle peut se tromper : elle peut aussi arriver à la vérité et à la certitude. La vérité est tout ce qui est directement et immédiatement perçu par les sens, et d'autre part ce qui est saisi par une intuition immédiate de la raison, κατ' ἐπιβολὴν λαμβανόμενα τῆς διανοίας [3].

A quoi donc reconnaissons-nous que nous sommes en possession de la vérité, acquise par l'une ou par l'autre de ces deux méthodes ? En d'autres termes, quels sont les critériums de la vérité ?

Pour les idées sensibles, c'est la sensation ; pour les idées morales, ce sont les sentiments primitifs, les inclinations premières [4], τὰ πάθη, τὰ πρῶτα πάθη [5]. Pour les idées qui dépendent plus ou moins de la raison, ce sont les anticipations, αἱ προλήψεις.

A ces trois critériums, s'en ajoute un quatrième, qui porte le nom de φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας, qui signifie sans doute les intuitions représentatives, les appréhensions intuitives ou représentatives de l'entendement. On a voulu tirer du passage de Diogène : « Dans son canon Épicure dit que

[1] D. L., X, 32. περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων χρὴ σημειοῦσθαι... Les ἄδηλα sont aussi appelés ἀόρατα. D. L., X, 59.

[2] L'activité volontaire, nécessaire pour l'activité de la pensée, est nettement exprimée dans ces passages de Lucrèce, IV, 804 :

> Ipse (animus) *parat sese* speratque futurum
> Ut videat quod consequitur rem quamque...

Id., IV, 801. Nisi se contendit, acute
> Cernere non potis est animus.

[3] D. L., X, 62.

[4] D. L., X, 31 et 147, 25.

[5] Sext. Emp., *Math.*, VII, 203.

les critères de la vérité sont les sensations, les anticipations et les inclinations (ou passions); οἱ δ'Ἐπικούρειοι καὶ τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας [1], » on a voulu tirer la conclusion que cette classe d'opérations, ou de notions de l'entendement, était une innovation des Épicuriens inconnue au maître. Ce serait la seule qu'ils se fussent permise, et la chose même me paraît plus que douteuse. En effet on rencontre cette formule, qui exprime l'imagination active et créatrice, dans les Κύριαι δόξαι, qui, si elles ne sont pas d'Épicure même, sont un extrait de ses propres ouvrages. On pourrait, pour tout concilier, supposer que l'innovation des Épicuriens s'est bornée à mettre les produits de cette faculté parmi les critères et à en avoir ainsi porté le nombre à quatre.

L'anticipation, πρόληψις [2], est une espèce de compréhension, κατάληψις ; elle enferme l'idée d'une synthèse, d'une affirmation sur une chose, d'un jugement, comme le prouve l'exemple fourni à l'appui d'autres définitions de l'anticipation. On dit en effet encore que l'anticipation est une opinion vraie, ou un concept, ou une notion universelle imprimée en nous καθολικὴν ἐναποκειμένην [3]. C'est une notion première, primitive, πρῶτον ἐννόημα, une idée que nous acquérons par une vue directe, qui est évidente par elle-même, immédiatement, sans aucune démonstration ni condition antécédente [4]. Épicure ne se borne pas à affirmer l'existence de ces notions premières, universelles, évidentes par elles-mêmes, saisies par une intuition directe de la raison : il cherche à la prouver ; il a horreur du

[1] D. L., X, 31.

[2] Cicéron (*De N. D.*, I, 17) prétend qu'Épicure a été le premier à employer cette expression dans un sens technique : quem antea nemo eo verbo nominaverat. C'est une erreur probablement. Les Stoïciens connaissent ce terme (V. plus haut, p. 93, n. 2, et p. 96), et puisque les deux Écoles se sont fondées presque simultanément, il est difficile de déterminer celle qui en a la première fait usage.

[3] D. L., X, 33.

[4] D. L., X, 38. πρῶτον ἐννόημα.. βλέπεσθαι καὶ μηθὲν ἀποδείξεως προσδεῖσθαι.

scepticisme; c'est un dogmatique résolu [1]. Il fait une loi à ses disciples de croire, il établit comme un article de foi de la secte, que l'homme peut arriver à la connaissance de la vérité et qu'en fait il en possède quelques-unes, et des vérités que rien ne peut arracher de son esprit [2]. Mais il ne poursuit pas néanmoins une science universelle et absolue; il sait et il professe que la connaissance humaine est bornée [3]; qu'il importe de déterminer ce qu'il est possible à l'homme de connaître, et ce dont la connaissance lui est interdite. Il ne faut pas désirer connaître ce qu'il nous est impossible de savoir [4]. Vouloir saisir, parmi toutes les causes possibles, car connaître c'est connaître les causes, la cause réelle, unique et absolue de tous les phénomènes, c'est vouloir sortir des conditions de l'humanité, et par là se laisser aller à croire l'incroyable, l'incompréhensible, l'absurde [5]. C'est pure folie [6]. Contentons-nous du possible [7], et le possible comme le nécessaire, dans l'ordre de la connaissance, c'est d'observer avec soin les faits qui tombent sous nos sens, d'écarter à priori la recherche des causes surnaturelles, et, à l'aide des vérités premières, inhérentes à la raison, tirer des faits observés, par les processus de l'analogie et de l'induction, des connaissances sur les choses d'ordre invisible, περὶ ἀφανῶν σημειῶται [8]. Ces connaissances ne seront pas des vérités d'une certitude absolue, parce que le devenir a des causes, des lois et par conséquent des complications multiples [9]; mais ces

[1] D. L., X, 121. δογματιεῖν τε καὶ οὐκ ἀπορήσειν. Cic., *de N. D.*, I, 8. Velleius *fidenter* sane, ut solent isti, nihil tam verens quam ne *dubitare* aliqua de re videretur, tanquam modo ex Deorum concilio et ex Epicuri intermundiis descendisset.

[2] Plut., ἀμεταπείστως πεπεῖσθαι. Lucr., IV.

Denique nil sciri si quis putat, id quoque nescit
An sciri possit quum se nil scire fatetur.

[3] D. L., X, 98.

[4] D. L., X, 93, 94.

[5] D. L., X, 98. εἰς τὸ ἀδιανόητον φερόμενοι

[6] Id., id., 113.

[7] Id., id., δυνατοῦ τρόπου ἐφαψάμενοι.

[8] D. L., X, 104.

[9] D. L., X, 104. πλεοναχὴν ἔχει καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν.

raisons possibles sont suffisantes pour tout esprit mesuré et sobre, quand elles ne sont pas contredites par les faits ou d'autres connaissances expérimentales. Les catégories de l'être, les prédicats de l'essence doivent être conformes aux représentations sensibles[1]; mais n'allons pas à la poursuite d'un idéal scientifique impossible à réaliser, et ne nous efforçons pas de l'atteindre d'assaut et comme par violence[2]. Toutes les choses ne sont pas susceptibles, comme certains principes de la morale ou de la métaphysique de la nature, d'être connues d'une science certaine. S'il y a des faits qui ne peuvent être expliqués que d'une manière, conformément aux données de l'expérience, il en est d'autres qui ont plusieurs causes, plusieurs attributs possibles, également d'accord avec les lois expérimentales ou les faits. La science humaine doit s'attacher à les distinguer, et ne pas appliquer les mêmes règles et la même mesure à tous les objets qu'elle vise : par exemple les sciences cosmologiques et astronomiques ne comportent pas le même degré d'évidence que la morale. Il faut partout écouter la voix de l'expérience[3], ne croire qu'à ce qu'elle atteste, ou confirme ou du moins n'infirme pas.

Mais les vérités que l'expérience et l'observation nous fournissent, après bien des recherches et des doutes, ont elles-mêmes un fondement sur lequel elles s'appuient, une mesure qui nous permet, en les y rapportant, d'en juger, de nous délivrer des doutes qui les obscurcissent, et de nous élever à des vérités nouvelles et inconnues.

Il faut qu'il y ait dans notre raison, en ce qui concerne les connaissances d'ordre supra-sensible, quelque chose qui ressemble aux sensations en ce qui concerne les faits sensibles, c'est-à-dire un *prius quid* intelligible et évident auquel nous rapportions et sur lequel nous mesurions toutes

[1] D. L., X, 86. τῆς οὐσίας ταῖς αἰσθήσεσι σύμφωνον κατηγορίαν. Id., 87. τοῖς φαινομένοις συμφωνίαν. Id., 87. συμφώνως τοῖς φαινομένοις.

[2] D, L., X, 86. μήτε τὸ ἀδύνατον παραβιάζεσθαι.

[3] D. L., X, 87. ὡς τὰ φαινόμενα ἐγκαλεῖται.

nos autres connaissances, et à l'aide duquel nous en puissions déduire d'autres [1]. L'existence dans notre raison de vérités premières d'ordre intelligible est un postulat nécessaire de la connaissance, qui est un fait indubitable.

Le langage en est une autre preuve. Comment les hommes auraient-ils imposé à un groupe de sons une notion, si cette notion n'avait préexisté dans leur esprit, si elle ne leur avait pas, antérieurement à cette institution du nom, apparu claire, évidente, nécessaire. Toute recherche suppose une connaissance antérieure [2]. Pour ne pas aller à l'infini il faut donc en poser une ou plusieurs premières. La création du langage, comme la connaissance humaine, a pour condition ces notions premières, universelles et évidentes. ἐναργεῖς οὖν εἰσιν αἱ προλήψεις [3]. Ainsi par exemple, lorsque je dis : l'homme est telle chose ; ce que je vois là-bas est un cheval ou est un bœuf, il me vient immédiatement à l'esprit et par anticipation le type clair, la notion générale, la forme du bœuf, du cheval, de l'homme : ce sont là les fondements premiers, les éléments simples et irréductibles, τὰ ἁπλᾶ στοιχειώμενα, de la connaissance, qui par un acte non moins primitif, sont subsumés aux mots, τὸ πρώτως ὑποτεταγμένον, et sur lesquels nous fondons nos inductions, συναγόμενον [4]. Cicéron a vu dans ces notions premières les idées innées de Platon : « Epicurus προλήψεις dixerit insitas vel potius innatas cognitiones [5]. » C'est une interprétation erronée du mot d'Épicure ἐναποκειμένην, dont le vrai sens n'est pas contradictoire à la théorie épicurienne de la connaissance qui fait dépendre toutes les connaissances de la sensation. L'âme est un groupe d'atomes ; au moment de la formation l'embryon et l'âme de l'embryon sont immédiatement pénétrés par les groupes d'atomes flot-

[1] D. L., X, 38.
[2] D. L., X, 33. εἰ μὴ πρότερον ἐγνώκειμεν αὐτό ... μὴ πρότερον αὐτοῦ κατὰ πρόληψιν τὸν τύπον μαθόντες. Id., X, 40. ἀπὸ προτέρου τινὸς ἐναργοῦς.
[3] D. L., X, 33.
[4] D. L., X, 36.
[5] Cic., *de N. D.*, I, 16.

tant dans l'air en nombre infini, détachés de toutes les choses de l'univers et qui constituent les simulacres, εἴδωλα. Il ne serait pas étonnant que les anticipations fussent innées, c'est-à-dire créées en l'âme, aussitôt que l'âme elle-même est créée, si les simulacres étaient par eux-mêmes d'essence universelle. Mais il ne le sont pas et ne peuvent pas l'être : ils sont individuels, et dans la logique du système l'individuel est antérieur au général. Aussi Épicure dit-il positivement que l'anticipation est le souvenir d'un phénomène mental maintes fois répété, de sensations multiples primitives et antécédentes [1]. En d'autres mots l'anticipation est la persistance ou le résidu des sensations antécédentes, et c'est pour cela qu'elles sont vraies. Le mouvement, et la pensée est un mouvement, a été produit par une réalité objective et ne peut pas ne pas révéler l'objet qui l'a causé [2]. Aussi le vrai et le réel sont choses identiques [3]. On pourrait objecter que si les anticipations ont en effet cette origine et une origine, elles ne sont pas réellement primitives : le souvenir est évidemment postérieur aux sensations dont il est le souvenir. Mais on doit admettre qu'en les nommant primitives et pour ainsi dire innées, ἐναποκειμένη, Épicure n'a pas voulu dire qu'elles fussent antérieures aux sensations premières [4]. Mais ces sensations premières sont des phénomènes psychologiques qui ont pu et dû se produire dès la formation de l'embryon, puisque ce sont des processus tout mécaniques ou du moins tout physiques. Ces sensations se sont répétées au sein de la mère ; les empreintes de ces sensations se sont formées et maintenues même avant la naissance, et l'on peut dire que

[1] D. L., X, 33. τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος... ὁ τύπος νοεῖται προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων

[2] Sext. Emp., *Math.*, VIII, 139.

[3] Id., *id.*, VIII, 9 « Est vrai, dit Épicure, ce qui se comporte comme il est dit se comporter, τὸ οὕτως ἔχον ὡς λέγεται ἔχειν.

[4] Plut., *Col*, 29. « N'est-ce pas folie, quand on surprend dans les phénomènes tant d'obscurités et tant d'erreurs, de prétendre, comme Épicure, que ces phénomènes contiennent les raisons de croire aux choses non phénoménales, τὰ φαινόμενα τῶν ἀδήλων πίστιν ἔχειν.

l'enfant en venant au monde les apporte avec lui ; la rapidité inouïe des mouvements des atomes qui ont pénétré dans son âme, s'y sont succédé et s'y sont répétés, supprime pour ainsi dire les différences de temps entre les sensations et les traces qu'elles ont imprimées. Les anticipations, antérieures à la naissance, peuvent donc être dites primitives.

Outre les sensations et les anticipations, il est manifeste que nous avons aussi d'autres connaissances, connaissances secondes, acquises, et qui viennent, comme toutes les autres, de la sensation avec le concours des opérations de la raison, συμβαλλομένου τι καὶ λογισμοῦ [1]. Ce concours de la raison ne peut être autre que l'application des idées de la raison, de ses anticipations, aux faits sensibles ou aux vérités expérimentales antérieurement acquises. Épicure a donc pu dire d'une part que la connaissance rationnelle s'explique comme elle se produit par l'introduction en nous des simulacres extérieurs [2], et d'autre part parler d'une faculté dont le nom seul indique un rôle actif, spontané, énergique de la raison qui se porte, s'élance elle-même vers son objet [3], qui par là combine, rapproche, compare, sépare, induit et déduit. Cette faculté s'appelle ἡ ἀθρόα ἐπιβολή, ἡ κυριωτάτη ἐπιβολή, qu'il ne faut peut-être pas confondre avec ἡ φανταστικὴ ἐπιβολή τῆς διανοίας, ni avec les objets qu'elle saisit, τὰ κατ' ἐπιβολὴν λαμβανόμενα τῇ διανοίᾳ. Il semble que ce soit elle qui produise les anticipations en même temps que la mémoire. Du moins Clément d'Alexandrie semble l'avoir ainsi com-

[1] D. L., X, 32.

[2] D. L., X, 49. ἐπεισιόντος τινὸς ἀπὸ τῶν ἔξωθεν .. ἡμᾶς καὶ διανοεῖσθαι.

[3] Lucr., II, 739.

> In quæ corpora si nullus tibi videtur
> Posse *animi injectus* fieri, procul avius erras.

Id., id., 1047.

> Hæc extra mœnia mundi
> Quid sit ibi porro, quo prospicere usque velit mens
> Atque *animi jactus* liber quo pervolet ipse.

Cic., *de N. D*, I, 54. Immensam et interminatam in omnes partes magnitudinem regionum in quam *se injiciens* animus et *intendens*... peregrinatur.

pris. « L'anticipation est la foi de la raison, διανοίας τὴν πίστιν ; c'est un mouvement intuitif de l'entendement vers quelque chose d'évident, vers la notion évidente de l'objet », et il ajoute que « ni la recherche, ni le doute, ni l'opinion, ni la démonstration ne sont possibles sans l'anticipation [1]. » J'entendrais par le mot ἐπιβολή non pas l'acte qui s'empare d'une notion générale déjà formée, mais l'acte qui se précipite pour ainsi dire sur le matériel de la sensation et lui donne la forme générale qui est propre à la pensée. Il ne suffit pas en effet que les traces demeurent : il faut qu'elles soient liées pour devenir de vraies notions universelles, et il faut pour cela un acte distinct, une faculté spéciale, qui serait précisément l'ἐπιβολὴ τῆς διανοίας.

Les formes de la raison qui font certainement partie des anticipations viennent des sensations ; on se l'explique : la mémoire soit seule, soit avec le concours de l'ἐπιβολή de la raison, non-seulement les garde, mais les organise en fonctions, en facultés, en idées, en fait une partie intégrante de la raison ; elle a certainement un rôle actif. Si l'on demande comment s'explique le fait de cette mémoire organisante, le système épicurien, sinon Épicure, en fournit une raison très simple et très claire. Le phénomène de la mémoire a pour cause un fait naturel : les atomes qui composent les simulacres sont animés, comme tous les atomes, d'un mouvement incessant, continu, d'une tendance, d'un effort qui les pousse à sortir de la combinaison où ils sont

[1] Clem. Al., *Strom.*, II, 4; *Sylb.*, p. 157. ἐπιβολὴν ἐπί τι ἐναργὲς καὶ ἐπὶ τὴν ἐναργῆ τοῦ πράγματος ἐπίνοιαν· μὴ δύνασθαι δὲ μηδένα μήτε ζητῆσαι μήτε ἀπορῆσαι μήδε μὴν δοξάσαι ἀλλ' οὐδὲ ἐλέγξαι χωρὶς προλήψεως. Le mot ἀπορῆσαι ne doit pas nous induire en erreur ; le *doute* d'Épicure n'est ni systématique, ni sceptique. Ce n'est pas l'abstention de juger et d'affirmer érigée en principe, ἐποχή, qui n'est pour les Épicuriens qu'une fable, μῦθος, un mensonge, un vain but poursuivi par des enfants bavards et inconséquents. Plut., *Col.*, 29. μῦθος... θήρα μειρακίων λαμύρων καὶ προπετῶν ὁ περὶ τῆς ἐποχῆς λόγος. Cic., *de N. D.*, I, 16. Anticipationem quam appellat πρόληψιν Epicurus, id est anteceptam animo rei quamdam informationem sine qua nec intelligi quicquam nec quæri nec disputari potest. Cujus rationis vim atque utilitatem ex illo cœlesti Epicuri de Regula et judicio volumine accepimus. Olympiod., *in Plat. Phædr.*, Finckh., p. 125. « Les Épicuriens, τὰς προλήψεις αἰτιῶνται τοῦ ζητεῖν ἡμᾶς καὶ εὑρίσκειν Sext. Emp., *Math.*, I, 57. οὔτε ζητεῖν οὔτε ἀπορεῖν ἔστι κατὰ... Ἐπίκουρον ἄνευ προλήψεως. Id., *id.*, XI, 21.

entrés ; cependant ils n'y sont pas contraints : le hasard qui les y a introduits peut les y retenir, et l'accumulation de ces simulacres constitue l'emmagasinement de ces trésors de la mémoire, qui se trouve ici très matériellement mais très clairement expliqué. Il y a plus : il ne serait nullement contraire aux principes du système de faire de la mémoire non pas un produit psychique dû au hasard, mais une œuvre de la spontanéité, de la liberté, de la volonté, une ἐπιβολὴ τῆς διανοίας, un mouvement volontaire de la raison.

Les atomes sont soumis à une loi de la pesanteur, c'est-à-dire à un mouvement nécessaire d'une direction invariable ; mais nous savons aussi que ces atomes sont doués de la puissance de résister à ce mouvement fatal et d'en changer librement le cours. S'ils ont tous cette faculté, à plus forte raison peut-on et doit-on l'attribuer aux atomes de l'esprit, et aux atomes des anticipations qui le remplissent et on peut dire le constituent. Si les groupes d'atomes qui forment nos premières et primitives représentations demeurent dans l'esprit, c'est qu'ils ont la volonté d'y demeurer et la puissance libre de le faire. Ce mécanisme tout matérialiste, mais qui n'est pas sans analogie avec le mécanisme de l'atomisme psychique d'Herbart, explique comment toutes nos connaissances et on doit dire toutes nos facultés viennent de la sensation, c'est-à-dire d'un état passif, d'une réceptivité psychologique, et comment cependant quelques-unes d'entre elles et les plus hautes sont actives, volontaires, libres. Cela nous fait comprendre en même temps comment notre raison obéit à notre volonté, et comment notre âme, mûe dans la pensée par elle-même [1], se représente et pense ce qu'elle veut, et aussitôt qu'elle le veut [2].

[1] D. L., X, 31. ὑφ' αὑτῆς κινεῖται, contrairement à la sensation qui οὔτε γὰρ ὑφ' αὑτῆς κινεῖται.

[2] Lucr., IV, 783.

Et *simul ac volumus* nobis occurrit imago.

Id., II, 259. Fatis avolsa potestas
Per quam progredimur quo ducit quemque voluntas
. . . . ut ipsa tulit mens.

La mémoire serait alors, ainsi que toutes nos facultés, un organe créé comme les organes de notre corps, non par une cause finale consciente, mais par la répétition des mêmes actes sensitifs, par l'accumulation des mêmes représentations liées et organisées par un acte libre de l'esprit. Le résultat de cette double activité mécanique et libre, opérant à l'infini, le produit combiné des sensations, de la mémoire et de l'ἐπιβολή de la raison, si ce dernier acte n'est pas compris dans l'activité de la mémoire qui les élabore et les transforme, ce sont les anticipations, les idées universelles, nécessaires, communes à tous les hommes, et qu'on peut presque appeler, dans un certain sens, innées.

Il n'y a pas, dans la psychologie d'Épicure, de théorie des facultés, pas plus qu'il n'y a de table systématique des catégories de l'entendement qui suppose une pratique rationnelle de la définition, que n'a pas suffisamment appréciée Épicure [1]. Il n'y a pas davantage de classification méthodique de ces vérités primitives, de ces notions universelles dont il pose à la fois l'existence et la nécessité. Épicure se borne à une énumération confuse, sans système, sans principe, au fur et à mesure que l'occasion se présente, des termes usités dans la langue ordinaire et commune, dans lesquels, suivant sa théorie du langage, il veut voir se refléter des notions suffisamment claires et suffisamment évidentes. J'ai donné sommairement la liste des termes qui désignent dans Épicure les facultés de la raison, leurs actes et les notions que ces actes engendrent. Si l'on cherche à établir de même la suite des anticipations, c'est-à-dire des notions primitives et universelles de la raison, nous trouvons, toujours accidentellement, sans aucune préoccupation d'enchaînement logique ni de déduction systématique, les idées suivantes :

1. La notion de l'être, ἡ οὐσία [2], conçu, d'une part, sous les

[1] Polystratus, περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως : *De injusto contemptu*. Vol. Herc., IV, 1832, col. 4. Gomperz, *Hermès*, t. XI, p. 402.
[2] D. L., X, 86.

deux modes dont l'idée est également primitive, de l'activité et de la passivité, et d'autre part conçu comme totalité, τὰ ὅλα, comme unité irréductible, indivisible, αἱ ἄτομοι, c'est-à-dire conçu sous la forme de l'unité, notion également primitive et universelle.

2. La notion de la cause, de la cause du devenir, τῆς γενέσεως αἰτία, qu'implique la notion de l'effet, du devenir, donnée par la sensation. L'esprit est constitué de telle sorte qu'il ne peut admettre que quelque chose puisse venir de rien, c'est-à-dire qu'il y ait des effets sans cause, pas plus qu'il ne peut admettre que ce qui est puisse cesser d'être, que l'être puisse devenir non-être, c'est-à-dire qu'Épicure considère comme une notion à priori, universelle et nécessaire, le principe de la persistance de l'être, de la permanence de la force, de l'indestructibilité de la matière, qui est pour lui le seul être et la seule force.

3. Les trois modes d'action sous lesquels la cause se présente, le hasard, la nécessité, la liberté sont également des anticipations.

4. La notion de la fin, τὸ τέλος, qu'Épicure a sans doute exclue de sa métaphysique et de sa physiologie où il professe que l'organisation de l'animal n'a ni cause finale, ni plan, ni idée exemplaire, ni idée directrice, mais qu'il établit, peut-être sans en avoir conscience, dans la morale, où il enseigne que le plaisir est une fin et la fin de la vie, que la certitude et l'ataraxie qui en résulte est la fin de la science [1].

5. L'idée de la félicité qui n'est susceptible ni d'augmentation ni de diminution, qui par conséquent n'est pas un mouvement [2], mais un repos [3].

[1] D. L., X, 137. τέλος εἶναι τὴν ἡδονήν. Id., 86. τέλος ἐκ τῆς γνώσεως... ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον. Id., II. τὴν ἡδονὴν τέλος εἶναι δογματίζων. Id., 128, le plaisir ἀρχὴν καὶ τέλος τοῦ μακαρίως ζῆν. Il avait même écrit un traité spécial, Περὶ Τελοῦς, cité par Athénée, XII, 546, e; VII, 278; VII, 280.

[2] Cic., *de Fin.*, I. Augeri, amplificari quæ non possit.

[3] D. L., X, 136. L'ataraxie et l'aponie sont des plaisirs καταστηματικαί, stabiles. Senec., *de Benefic.*, IV, 4. Quæ maxima Epicuro felicitas videtur *nihil agit*. Id., *de Brev. vit.*, 14. Cum Epicuro quiescere.

6. L'idée de l'espace ou du vide, postulat de la raison, puisque sans le vide, le mouvement qui est un fait sensible, ne saurait se concevoir.

7. L'idée de la divinité, considérée comme l'idéal réalisé et personnifié de la félicité parfaite et infinie.

8. L'idée de l'infini, τὸ ἄπειρον, vis infinitatis [1], dans le temps comme dans l'espace, notion qui n'est pas contradictoire à l'hypothèse de la destruction des mondes actuels, puisqu'ils sont astreints à subir à l'infini la loi universelle et donnée à priori ou déduite par induction de la destruction et de la renaissance alternatives.

Outre ces notions immanentes à notre raison, créées il est vrai en nous, mais par un mécanisme primitif inconscient, dont la mémoire, fonctionnant comme organe de généralisation, est l'instrument, il en est d'autres à la production desquelles nous avons conscience que la raison coopère, comme nous avons conscience des procédés par lesquels elle y coopère.

Ces idées qui peuvent être vraies ou fausses et qui n'ont ni l'évidence des sensations ni l'évidence des anticipations sont appelées δόξαι [2], δοξαστικαὶ ἔννοιαι, ὑπολήψεις, διαλήψεις [3], et sont formées par quatre processus, qui contiennent tous un mouvement de l'esprit vers son objet, ἐπιβολή, ἐπιβλητικῶς [4]. Elles contiennent par là même un élément douteux, obscur, qui exige qu'on ne leur accorde pas immédiatement une pleine créance, qu'on attende avant de se prononcer [5]. Vouloir supprimer tout doute, ἀμφισβήτησιν, dans la connaissance, croire qu'on peut arriver en toute chose à la vérité évidente et parfaitement certaine, c'est un jugement téméraire, cause de nombreuses erreurs, et qui enlève toute raison de savoir

[1] Cic., *de Nat. D.*, I, 19.
[2] D. L., X, 34.
[3] Id., X, 49, 50; X, 147, 26.
[4] Id., X, 50.
[5] D. L., X, 147, 26. προσμένον.

si l'on a bien ou mal jugé [1]. Toutes ces notions acquises, ἐπίνοιαι [2], sujettes à l'erreur, ont pour contre-épreuves soit des faits sensibles, soit des vérités expérimentales : elles sont vraies si les phénomènes observés ou les lois déjà vérifiées des phénomènes observés les confirment ou du moins ne les infirment pas [3]; elles sont fausses dans les deux cas contraires. C'est ce qu'Épicure appelle ἐπιμαρτύρησις et ἀντεπιμαρτύρησις, que Sextus définit ainsi : une notion ou opération de l'esprit qui nous fait comprendre clairement que l'objet dont nous nous sommes fait une représentation est tel ou n'est pas tel qu'il nous a semblé être [4].

Les quatre procédés ou mouvements dont use la raison pour transformer en idées les données de la sensation sont : 1. la περίπτωσις ou coïncidence ; 2. la composition ou σύνθεσις ; 3. l'analogie, ἀναλογία ; 4. la ressemblance, ὁμοιότης [5]. Ces actes nous sont propres : ce sont des mouvements qui ont leur origine en nous-mêmes, κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς, qui sont indépendants, en ce sens qu'ils ne sont pas causés, comme les mouvements de la sensation, par les objets extérieurs : et c'est précisément pour cela qu'ils contiennent la possibilité de l'erreur [6] : s'ils sont indépendants dans leur principe, ces mouvements n'en sont pas moins liés au mouvement qui nous transmet les représentations intuitives des objets.

Le premier de ces processus est celui de la combinaison, de la coïncidence fortuite [7]. Des groupes d'images, de simu-

[1] D. L., X, 147. πᾶσαν κρίσιν τοῦ ὀρθῶς ἢ μὴ ὀρθῶς.

[2] D. L., X, 32.

[3] C'est une formule particulière du principe de contradiction que Philodème appelle déjà de ce nom dans le περὶ εὐσεβ. V. Herc., II, 80, p. 110. Gomperz : τὸ δὲ μηδεμίαν ὑπεναντιολογίαν εἶναι πειρατέον ὑποδεικνύειν.

[4] Sext. Emp., *Math.*, 177. Plut., *Col.*, 25, 8.

[5] D. L., X, 32. καὶ γὰρ καὶ ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασι κατά τε περίπτωσιν καὶ ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα καὶ σύνθεσιν.

[6] D. L., X, 50. κατὰ τὴν κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς συνημμένην μὲν τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ, διάληψιν δὲ ἔχουσαν, καθ' ἣν τὸ ψεῦδος γίνεται. Ed. Tohte (Epikurs Kriterien, p. 13) propose de lire διάλειψιν, une lacune dans la chaîne, dans le lien. Conf. id., *id.*, 51. ἄλλην τινὰ κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς συνημμένην μὲν τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ.

[7] C'est le sens propre du mot περίπτωσις, Conf. Olympiod., *in Plat. Phædon.*,

lacres qui flottent dans l'air en nombre infini, se mouvant dans tous les sens, puisqu'ils sont libres de leur direction, se rencontrent par hasard, et l'acte de notre esprit, qui, dans ce cas particulier, a un caractère plus réceptif, se borne à les saisir tout formés et tout combinés. Le hasard associe les représentations qui se présentent à notre esprit, qui est plutôt le receptable de ces images composées qu'il n'en est l'auteur. La loi de contiguité, condition unique et nécessaire de l'association des idées, a ici une explication toute mécanique mais très simple. Le contact est réel, la contiguité matérielle, puisque les objets des représentations, comme le sujet qui les associe, sont composés d'atomes qui se rapprochent et pénètrent dans les interstices qui les séparent les uns des autres. Les rapports des idées sont des rapports de distance, ou des rapports du contenant au contenu.

Il est d'autres combinaisons où la pensée est plus active : ce sont celles où l'esprit va, pour ainsi dire, chercher les simulacres, se jette, s'élance sur eux, s'en empare, les compare, choisit entre eux, et compose, soit entre eux soit avec ceux qu'il possède déjà, de nouveaux groupes. C'est le procédé de la composition, σύνθεσις, qui produit les représentations intuitives de la raison, ou ses intuitions représentatives[1], c'est-à-dire, j'imagine, toutes les pensées qui prennent la forme d'une image, ou dans lesquelles l'image est la forme dominante. On pourrait voir ici une distinction de l'imagination purement passive, qui nous représente les images telles que l'esprit les trouve toutes formées, et l'imagination qui en crée de nouvelles par des groupements, des associations libres, c'est-à-dire des associations qu'il est maître de faire, de ne pas faire et de défaire[2].

ed. Finckh, p. 125, 3. κἂν γὰρ περιπέσωμεν αὐτοῖς, ἀγνοοῦμεν, ὡς τοῖ τυχοῦσιν.

[1] D. L., X, 32. φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας.

[2] Maine de Biran, *Œuv. ined.*, II, 177. « J'appelle imagination cette faculté active qui consiste à combiner des idées, à les réunir dans certains tableaux *de choix* ».

Il est clair que la raison qui a la faculté de combiner ainsi les images [1] a aussi la faculté d'associer toutes les autres idées, quelle qu'en soit la nature, qui sont en elle.

Cette association, sur laquelle repose tout le mécanisme de la pensée, se fait suivant deux lois qui portent un nom différent, l'analogie et la ressemblance, bien qu'il soit difficile, en l'absence de toute définition, de déterminer si ces noms répondent à des choses réellement différentes, ou s'ils n'expriment, l'un comme l'autre, qu'une comparaison ou une sorte de proportion [2]. S'il y a une différence, voici en quoi il me semble qu'elle consiste : les ressemblances portent surtout sur les choses de même genre, comparées entre elles, c'est-à-dire qui ont mêmes formes, mêmes couleurs, et qui, par ces ressemblances de couleur et de figure, nous permettent de former la notion générale, l'idée du type, qu'on peut alors dire, dans une certaine mesure, introduit en nous du dehors, τύπων τινῶν ἐπεισιόντων. L'analogie [3] a lieu entre des choses d'ordre d'existence différent, c'est-à-dire entre les choses sensibles d'une part et les choses intelligibles d'autre part. Pour conclure des unes aux autres, il faut que les choses aient quelque communauté, participent également à une notion commune, qui permette de les comparer, de les rapprocher et de les assimiler. C'est à la suite de cette comparaison que nous avons le droit de dire de l'une la même chose que nous disons de l'autre [4], τὸ ἴσον ἡμῖν δεῖ προσπίπτειν.

[1] Il en résulte que toutes nos pensées sont revêtues d'une image : on ne peut pas penser sans image, comme l'avait déjà dit Aristote. Épicure répète la même idée sous une autre forme : « Il y a une représentation, φαντασία, des intelligibles, τῶν νοήτων, comme des sensibles ». Plut., *Pl. Phil.*, IV, 8, 9. Diels, *Doxogr.*, p. 396.

[2] D. L., X, 32. Philodème (περὶ σημείων, Vol. Herc., col. 17. Gomp.) ne connaît qu'une seule catégorie qu'il appelle ὁ κατὰ τὴν ὁμοιότητα τρόπος.

[3] Épicure pratique beaucoup lui-même ce mode de raisonnement, D. L., X, 58. ταύτῃ τῇ ἀναλογίᾳ νομιστέον. Ainsi, pour avoir une idée de l'extrêmement petit dans l'ordre suprasensible des choses, nous nous servons de la notion de l'extrême petitesse saisie par les sens. Id., X, 59. ἀναλογίᾳ δὲ τῇ αὐτῇ κέχρηται... κατὰ τὴν (τῶν) ἐνταῦθα ἀναλογίαν κατηγορήσαμεν. Id., X, 127. ἀναλογιστέον δέ.

[4] D. L., X, 58. τινὰ κοινότητα .. ἡ τῆς κοινότητος προσεμφέρεια. Je trouve Philippson (*de Philod. m. libr.*, qui est περὶ Σημείων, p. 29, Berlin, 1881) bien

de proclamer leur identité ou leur égalité, en ne tenant pas compte des différences, ἐκβάλλοντες. Mais cet élément commun entre les objets immuables et invisibles et les objets visibles et changeants, la raison seule peut le saisir, τῇ διὰ λόγου θεωρίᾳ, et il suffit pour fonder la ressemblance, la ressemblance, disons-nous, qui laisse subsister entre eux une différence substantielle ; car il ne faut pas songer à supposer un rapprochement réel entre des objets si opposés d'essence, et aussi opposés que le mouvement et le changement sont opposés à l'immobilité et à l'immuabilité [1]. Les objets intelligibles purs, ἀμιγῆ, ἀόρατα, ἄδηλα, qui n'ont pas d'existence objective, qui flottent du moins, comme l'avenir, dont on ne peut dire ni qu'il nous appartient ni qu'il ne nous appartient pas [2], entre l'être et le non être, ne sont pas, en effet, susceptibles de changement et de mouvement. Il est manifeste que ces deux espèces si contraires ne peuvent se fondre dans une combinaison réelle, συμφόρησιν.

Mais alors quel est l'élément commun entre le sensible et l'intelligible, que la raison seule peut voir [3] ? Dans l'hypothèse de l'infiniment petit de l'ordre intelligible qu'il établit sur l'analogie du très petit dans l'ordre sensible, il semble qu'Épicure, sans le vouloir peut-être, pose une grandeur intelligible pure, à côté des grandeurs sensibles et des catégories qui s'appliquent à ces deux ordres d'existence. Ainsi, si j'interprète comme il convient ces passages brefs et obscurs à la fois, l'analogie découvre et établit les attributs constants et identiques qui appartiennent à des individus de même genre : mais elle peut aller plus loin, et en élargissant la notion de genre que forme la mémoire et dont

sévère en disant que l'induction épicurienne ne s'élève pas au-dessus de l'induction *per enumerationem simplicem*.

[1] D. L., X, 59. ἡ γὰρ κοινότης ἡ ὑπάρχουσα αὐτοῖς πρὸς τὰ ἀμετάβολα ἱκανή. . συμφόρησιν δ'ἐκ τούτων κίνησιν ἐχόντων οὐχ οἷον τε γίνεσθαι.

[2] D. L., X, 127. οὔτε ἡμέτερον οὔτε πάντως οὐχ ἡμέτερον.

[3] D. L., X, 62. κατ' ἐπιβολὴν λαμβανόμενον τῇ διανοίᾳ opposé au τὸ θεωρούμενον, saisi par la perception sensible.

l'extension et la compréhension dépendent du nombre des faits retenus et organisés par elle, l'esprit peut reconnaître des analogies, des attributs semblables et constamment semblables entre des individus qui appartiennent à des genres différents, si l'on entend le genre dans son sens restreint.

Cette brève exposition de la théorie du raisonnement par analogie, ne nous fait pas suffisamment comprendre ce qu'il y eût d'original et de hardi dans la conception de la méthode scientifique épicurienne. Épicure aussi voulait arriver à la connaissance du suprasensible, de l'intelligible, de ce monde obscur qui se dérobe à la prise de nos sens [1] ; mais pour s'élever dans cette région de l'invisible, sa méthode, car il en a une [2], n'était pas celle qu'il voyait enseignée par les successeurs d'Aristote et dont les Stoïciens outraient les tendances formalistes. La logique formelle des Péripatéticiens et des Stoïciens ne lui paraissait pas de nature à favoriser l'étude et la connaissance de la nature. La méthode qu'il recommande et qu'il pratique repose sur les faits, sur les phénomènes observés et connus par expérience ; c'est en partant de ces phénomènes que nous pouvons conclure par analogie aux phénomènes de *même genre*, mais non accessibles à l'observation. Pour cela il faut ramener la notion de ressemblance, tirée de l'observation, à un lien plus intime, à une loi plus profonde et naturelle. Cette méthode, qui a été si féconde dans le domaine des sciences proprement dites expérimentales, vaguement indiquée dans Épicure, a reçu dans un ouvrage malheureusement mutilé de Philodème, intitulé περὶ σημείων καὶ σημειώσεων, un développement suffisant pour justifier, ou du moins excuser l'enthousiasme de Gomperz, qui le signale comme inspiré du véritable souffle baconien, et comme le premier essai sérieux d'une logique induc-

[1] D. L., X, 36. περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων σημειοῦσθαι.

[2] Les Κανονικά avaient pour objet περί τε ἐναργῶν καὶ ἀδήλων καὶ τῶν τούτοις ἀκολούθων. Sext. Emp., *Math.*, VII, 14. S. Aug., *c. Crescon.*, I, 12 Quasdam disputandi regulas quibus quisque usus minime falleretur.

tive [1]. Il est du moins profondément différent de tout ce que nous connaissons jusqu'ici de la logique et des théories des méthodes logiques des anciens. On ne connaîtrait pas suffisamment Épicure et les services qu'il a rendus aux sciences en inaugurant une méthode dont le caractère a pû être exagéré, mais dont l'influence a été et reste considérable, si on n'entrait pas avec quelque détail dans l'exposé que nous en a laissé Philodème, ou plutôt Zénon, le plus ingénieux et l'esprit le plus subtil des Épicuriens, au jugement de Cicéron [2], leur coryphée, au jugement de Philon [3].

La théorie exposée par Philodème, dans cet ouvrage, est celle de Zénon l'épicurien, et est surtout une réfutation des objections de l'École stoïcienne [4] qui considérait avec Aristote et en exagérant sa pensée [5], l'induction comme un procédé logique imparfait par essence, tandis que Zénon affirme que les résultats du raisonnement inductif ont autant de certitude que les faits d'où ils partent [6].

Les Stoïciens avaient une prédilection pour le raisonnement hypothétique qu'ils appelaient συνημμένον : sa majeure,

[1] Gomperz, *Philodem.*, Leips., 1865. Préface : Es ist der erste Entwurf einer induktiven Logik... getragen von dem Hauche des aechtesten baconischen Geistes.

[2] Cic., *Tuscul.*, III, 17. Ille acriculus... Zeno, istorum (les Epicuriens) acutissimus. Ce Zénon allait jusqu'à nier la validité de la démonstration géométrique parce qu'elle s'appuie sur des principes faux et ne peut alors aboutir à des conséquences vraies. Cic., *de N. D.*, I, 21. A falsis initiis profecta vera esse non possent ». Conf. Proclus, *in Euclid.*, 55, 59, 60.

[3] Cic., *de N. D*, I, 21. Non ille, ut plerique Epicureorum, sed distincte, graviter, ornate disputabat.

[4] Surtout d'un stoïcien nommé Dionysius (col. 7, l. 5), qui a écrit vers 40 av. J.-Ch.

[5] Arist., *Top.*, I, 12. φύσει ἡ ἐπαγωγὴ πιθανώτερον καὶ σαφέστερον καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον καὶ τοῖς πολλοῖς κοινόν· ὁ δὲ συλλογισμὸς βιαστικώτερον. *Anal. Pr.*, II, 13. φύσει μὲν οὖν πρότερος καὶ γνωριμώτερος (le syllogisme) ἡμῖν δ'ἐναργέστερος ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς. *Anal. Post.*, I, 18 ἡ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου, ἡ δ'ἐπαγωγὴ ἐκ τῶν κατὰ μέρος.

[6] Gomperz, p. 51, fr. 2. ἀλλ'ἀπὸ τούτων τεκμηριοῦσθαι περὶ τῶν ἀφανῶν, μήτ'ἀπιστεῖν τοῖς δι'αὐτῶν κατὰ τὴν ὁμοιότητα παραδεικνυμένοις, ἀλλ'οὕτω πιστεύειν ὡς καὶ τοῖς ἀφ'ὧν ἡ σημείωσις. Il cherche partout le principe propre qui rend la conclusion nécessaire. Gomp., col. I, l. 12. τὸ ἴδιον ἀναγκαστικόν. Id., l. 21. ἀναγκάζειν ὁ διὰ τῆς... ἔοικεν τρόπος. Id., l. 37. ὥστε μὴ κατ'ἀνάγκην εἶναι λαβεῖν. Id., col. 3, l. 17. οὐκ ἔχει τὴν ἀνάγκην ἡ σημείωσις.

quand le raisonnement était juste et vrai, était le σημεῖον, et exact et vrai était pour eux le raisonnement hypothétique, dont la mineure sortait d'elle-même de la majeure, qui en était alors le signe, l'indice révélateur, la preuve. Comme épreuve et pierre de touche de l'exactitude du raisonnement hypothétique ils instituaient la contraposition, c'est-à-dire qu'il était vrai si l'opposé contradictoire de la mineure était en contradiction manifeste avec la majeure [1].

Pour le raisonnement par analogie et par induction, car Philodème parait les confondre sous le même nom, ἡ καθ' ὅμοιον μετάβασις, ἡ καθ' ὁμοιότητα σημείωσις, ou encore ὁ κατὰ τὴν ὁμοιότητα τρόπος [2], les Épicuriens reconnaissent le bien fondé de la règle stoïcienne : εἰ μὴ τὸ δεύτερον, οὐδὲ τὸ πρῶτον ; c'est-à-dire que le raisonnement est vrai si la majeure se montre comme une conséquence nécessaire de la mineure, si elle est l'ὕστερον φύσει ; par exemple : εἰ ἔστι κίνησις, ἔστι κένον, s'il y a du mouvement, il y a du vide. Le mouvement est lié à l'existence du vide; supprimez par la pensée le vide, — cette suppression s'appelle en logique ἀνασκεύη, — pas de mouvement possible [3]. Mais les Épicuriens prétendent que ce raisonnement est valable par l'analogie propre qui le constitue, καθ' ὁμοιότητα, c'est-à-dire par lui-même, lorsque le *nexus* causal qui lie la majeure et la mineure consiste dans le fait que toutes les deux dépendent d'une cause commune qui se manifeste naturellement et uniquement par la ressemblance des phénomènes qui en sont également les effets [4]. Si chez nous les hommes sont mortels, tous les hommes et partout sont mortels, parce que tous les hommes sont sem-

[1] D. L., VIII, 73. Prantl, *Gesch. d. Log.*, t. I, p. 456-458.
[2] Gomp., *Herc. Stud.*, col. 17 et 18.
[3] Gomp., col. 37. εἴπερ ἔστι κίνησις, ἔστιν κενόν, καὶ εἰ κενὸν οὐκ ἔστιν οὐδὲ κίνησις.
[4] Gomp , col. 37. « τῶν τε ἀδήλων πραγμάτων ἐνίων οὕτως ἀκολουθούντων τοῖς φάνεροις ὥστε συμπλοκὴν ἔχειν ἰδίαν, ἐπειδὴ γεννήματα ἐστὶ πάντα τῶν στοιχείων. Certaines choses obscures, inconnues, accompagnent et suivent les choses évidentes, de telle sorte que le lien entr'elles a un caractère propre, parce que toutes deux sont les effets engendrés d'une même cause, les éléments ».

blables. La ressemblance nous fait apercevoir et légitimement affirmer que la cause qui produit les phénomènes observés s'étend sur les phénomènes non observés et en fait non observables [1]. C'est ce que les Stoïciens contestaient. Ils objectaient que les raisons déterminantes sur lesquelles on fonde la notion de ressemblance ne possèdent pas une force qui contraigne l'assentiment, ἀναγκαστικόν.

A quoi Philodème répond que sans doute il ne faut pas conclure d'une ressemblance quelconque, la première venue, à une ressemblance quelconque et la première venue : ce n'est pas une raison parce que les hommes sont semblables pour qu'ils aient tous la même taille ou la même couleur. Il faut chercher les vrais indices, les vrais signes révélateurs, σημεῖα προηγητικά, προηγούμενα [2]. On ne doit construire un règlement analogique que sur une ressemblance telle qu'il soit impossible de concevoir [3] que la ressemblance ne se produise pas dans n'importe quelles circonstances [4]. Il faut partir d'une communauté qui ne laisse pas la moindre chance de possibilité pour le contraire, qui ne contienne aucune raison qui puisse nous amener à une opinion contraire. Ainsi l'expérience et l'observation nous apprennent que partout et toujours les hommes décapités meurent et qu'il ne leur repousse pas de nouvelles têtes : et de plus on ne peut imaginer aucune raison qui puisse nous amener à croire le contraire. L'expérience et l'observation ne nous fournissent aucune analogie pour de tels changements dans l'organisme connu. Ainsi nous pourrons, dans ce cas, élever un fait à la valeur d'une loi générale, quand le fait observé par l'expérience a

[1] Gomp., col. 37 et 38. εἴπερ οἱ παρ' ἡμῖν ἄνθρωποι τρωτοὶ καὶ θνητοὶ καὶ οἱ πανταχῆ.

[2] Gomp., col. 4 ; 31, 1 ; 32, 2 ; 36, 19.

[3] Id., col. 38. τῷ μὴ δύνασθαι νοεῖν.

[4] Id., col. 13. οὐ γὰρ ἀφ' ἧς ἔτυχε κοινότητος ἐφ' ἣν ἔτυχε κοινότητα μεταβατέον ἐστίν, ἀλλ' ἀπὸ τῆς οὐδὲν εἰς τοὐνάντιον αἴθυγμα (cause, motif, raison de croire, incitamentum) παραδιδούσης, οὐδ' ἐπισπασμὸν ἀντιπίπτοντα τοῖς ἐνάργεσι προσφερομένης.

été soumis au contrôle de l'expérience qui, on le voit, se sert de critérium à elle-même.

Mais de ce que dans nos climats nous voyons croître les pommiers et mûrir les grenades, il n'y a pas lieu de conclure que tous les climats sont propres à faire pousser les pommiers et à faire mûrir les grenades, parce que l'expérience a montré que les productions de la terre sont soumises à des conditions climatériques, et changent avec les climats.

Sans doute il y a des choses dans la nature qui sont uniques de leur espèce par certaines propriétés, μοναχά. L'aimant est la seule pierre qui ait la propriété d'attirer le fer [1], l'ambre la seule substance capable d'attirer la paille; parmi les nombres carrés il n'y a que le carré de 4 qui ait cette propriété que le périmètre et la surface donnent le même nombre. Il n'y a qu'un soleil, qu'une lune. On peut tirer de là des objections [2] contre le principe et la loi d'analogie. Qui sait, en effet, s'il n'y a pas une espèce d'hommes qu'on puisse décapiter sans que mort s'en suive? L'objection ne détruit pas la force du principe de l'analogie, parce que la propriété particulière dont sont douées certaines choses n'est pas leur unique propriété; elle n'est qu'une des nombreuses propriétés d'après lesquelles se groupent certaines espèces, et l'analogie a encore même là de quoi s'exercer et se justifier. La propriété du carré de 4 a été examinée, trouvée et prouvée par l'expérience, et une fois cette propriété ainsi contrôlée, l'analogie, au contraire, nous autorise à la généraliser, à l'universaliser, c'est-à-dire à lui donner la valeur d'une loi s'étendant non pas à tous les nombres carrés, puisque l'expérience a prouvé qu'il y a entre eux des différences, mais d'une loi pour tous les hommes, de tous les temps, comme de tous les pays; car notre raison ne peut comprendre que les nombres soient

[1] Gomp., col. 9.
[2] Gomp., col. 20, l. 10. τὸν ἐκ τῆς μονογενείας λόγον.

dans des pays différents, pour des pays divers, soumis à des lois différentes [1].

Si l'on dit [2] que le raisonnement par analogie est exact seulement à la condition qu'il soit, au fond, vérifié par l'épreuve de la contraposition, c'est-à-dire que la proposition : tous les hommes sont mortels, ne puisse être prouvée que par la contraposition : tout ce qui n'est pas mortel n'est pas homme, il n'en est pas ainsi. Si nous concluons de la mortalité des hommes que notre expérience connaît à la mortalité de ceux que nous ne connaissons pas, si nous affirmons l'ἄδηλον, nous ne partons pas de l'hypothèse : tout ce qui n'est pas mortel n'est pas homme, condition à priori et qu'on ne sait d'où tirer. Nous partons de ce fait que, dans le vaste domaine de l'expérience connue, aucun cas ne s'est présenté qui puisse nous laisser croire qu'il y ait quelque possibilité qu'il en soit autrement, qui puisse nous faire douter que les autres hommes ne ressemblent pas, sous le rapport de la mortalité, à ceux que nous connaissons. Bien plus, cette proposition générale : tout ce qui n'est pas mortel n'est pas homme, repose sur un raisonnement par analogie, bien loin de pouvoir lui servir de principe.

Il est vrai qu'on peut demander de quelle espèce de ressemblances à quelle espèce de ressemblances il est permis de conclure légitimement [3]. Est-ce des hommes aux hommes ? La ressemblance doit-elle être parfaite, c'est-à-dire être une identité, ou peut-on se contenter d'une similarité ? Quelle doit être la mesure, quel doit être le degré de ressemblance pour autoriser la conclusion ? Lorsqu'il y a identité, il n'y a plus de raisonnement : deux choses identiques n'en font réellement qu'une seule [4]. Il ne s'agit donc que de ressemblances

[1] Gomp., col. 14 et 15. καλῶς σημειώσεται, κατακλείων εἰς ἀδιανόητον τὸ τοὺς μὲν παρ' ἡμῖν τοιούτους εἶναι, τοὺς δ' ἀλλαχῆ μὴ τοιούτους.

[2] Id., col. 2 et 3. Je suis le commentaire de Fr. Bahnsch, *Des Epikur. Philodemus Schrift*, Lyck, 1879.

[3] Gomp., col. 5 et 6.

[4] Gomp., col. 6, l. 1. πότερον τὸ ἀπαραλλακτὸν εἰς τὴν σημείωσιν παραληψό-

qui laissent toujours subsister quelque différence ; mais alors qu'est-ce qui autorise à admettre que des choses qui ne se ressemblent qu'incomplètement et sur lesquelles porte le raisonnement analogique, ne se différencient pas de celles que notre expérience connaît, précisément par le caractère dont nous voulons démontrer la généralité, la communauté ? Nous sommes autorisé à conclure à d'autres ressemblances dans les choses inconnues, quand elles sont liées à celles que nous connaissons par un lien intime, aussi étroit que possible [1], lorsque les ressemblances sont aussi nombreuses, aussi complètes et aussi parfaites que possible, quand la conclusion n'est contredite par aucun fait ni par aucune loi de l'expérience [2]. Au contraire nous devons nous abstenir de conclure lorsque les ressemblances sont superficielles, peu nombreuses ; et c'est encore l'expérience et l'observation qui nous donnent ce renseignement, et en même temps le sens, le tact qui découvre et saisit les vraies analogies.

C'est encore l'expérience qui nous apprend la différence entre les vérités relatives et les vérités absolues [3]. Tantôt elle nous révèle une loi comme tout à fait universelle, tantôt comme relativement universelle, c'est-à-dire agissant le plus souvent. Ainsi certaines analogies dans les lois de la nature sont relatives, certaines autres invariables et absolues [4]. C'est encore l'expérience qui nous apprend que dans certains cas [5] l'observation d'une seule ressemblance suffit pour former un jugement sur l'ἄδηλον, tandis que dans d'autres cas de nombreuses ressemblances observées sont insuffisantes pour

μεθα ἢ τὸ ὅμοιον ἢ τὸ πόσην ἔχον προσεμφέρειαν... οὐκ ἔσται τε ἔτι τὸ μὲν φάνερον, τὸ δὲ ἄδηλον.

[1] Gomp., col. 37. ὥστε συμπλοκὴν ἔχειν ἰδίαν.

[2] Id., col. 20. ὡς ἔνι μάλισθ' ὁμοιοτάτων μεταβατέον καὶ οὐ ταῖς ἐπάνω χρηστέον κοινότησι, τὰς μάλιστα καταλλήλους παρέντας.

[3] Gomp , col. 25 et 26. ὅτι πολὺ τὸ πρός τι ἐστὶν ἔν τισιν, ἐπ'ἐνίων δ'εἰσὶ κοινότητες ἀκινητοί.

[4] Gomp., col. 25. καθάπερ τινὰ τῶν θανασίμων καὶ καθαρτικῶν καὶ τὰς ἄλλας ἐχόντων.

[5] Gomp., col. 26 et 27.

fournir une conclusion légitime. Ainsi par exemple si un objet ressemble à un aliment sain sous le rapport de l'odeur, de la couleur, de la saveur même, personne ne conclura qu'il est un aliment sain [1], parce que l'expérience nous a appris que sous des apparences très semblables à des aliments sains pouvaient être cachées des vertus et des propriétés très différentes et même contraires.

Tous les signes n'ont donc pas la même valeur ; qu'une femme ait la figure et le teint pâles, ce n'est point un signe qui révèle certainement qu'elle a eu un enfant ; mais qu'elle ait du lait dans ses mamelles, c'est un signe vraiment révélateur et un témoignage probant, προηγούμενον σημεῖον.

La condition absolue de la validité de la méthode inductive, c'est la multiplicité, la rigueur, l'exactitude des observations et des expériences, conditions sans lesquelles toutes les conclusions analogiques sont viciées. En refusant d'admettre le principe de l'analogie, sous ces réserves, on fait de l'inconnu un inconnaissable [2]. Toute notre science s'appuie sur lui ; si on l'ébranle, elle s'évanouit. C'est la seule méthode de découverte dans le domaine de la nature, et que ne comprend pas la nature, qui pour Épicure est le Tout ? L'expérience est la source unique de la connaissance. C'est par elle que nous apprenons qu'il y a certaines ressemblances immuables, ἀκίνητοί, dont la connaissance nous autorise à tirer des conclusions certaines qui dépassent les limites de l'expérience et agrandit la sphère de notre savoir ; c'est par elle que nous corrigeons les conclusions précipitées et téméraires.

Il n'est pas difficile de voir les lacunes et les points faibles de cette théorie de l'induction mal définie et confondue avec l'analogie.

Il est évident que si les conclusions analogiques doivent

[1] Gomp., col. 26. οὐδεὶς εἴ τι (Gomperz lit ἐπεὶ) τρέφοντι κατ'ὀσμὴν κα χρόαν καὶ χυλὸν ἐστι παραπλήσιον, ὅτι τρόφιμόν ἐστι διισχυριεῖται.
[2] Gomp, col. 20.

être constamment vérifiées par l'expérience. l'expérience étant indéfiniment renouvelable, elles ne sont jamais que des conclusions relatives, provisoires, admises sous réserve d'un nouvel examen. Bien plus, les idées générales tirées de l'expérience n'ont pas une valeur aussi universelle qu'elles semblent souvent l'avoir. Ainsi, il ne faut pas dire en général du vin qu'il a la propriété d'échauffer le sang[1], καθόλου μὲν οὐ ῥητέον τὸν οἶνον εἶναι θερμαντικόν; car il n'a cette propriété que pris dans une certaine quantité, τὸν τοσοῦτον. Les propriétés des choses, celles même qu'on croit les plus générales, dépendent donc de la mesure, de la quantité; elles dépendent aussi des circonstances et de l'heure[2], καιροῦ καὶ ὥρας.

La généralité est donc toujours limitée et soumise à des conditions; elle est relative.

Les diverses catégories se conditionnent, et en se confirmant se limitent. C'est dans ce sens que les Épicuriens prétendaient qu'il y a des propositions contradictoires qui ne sont ni vraies ni fausses, comme celles qui, portant sur l'avenir, dépendent de circonstances qui seules les rendront ou fausses ou vraies[3]. En s'efforçant de détruire l'axiome que de deux propositions contradictoires, c'est-à-dire opposées tout ensemble en quantité et en qualité, l'une est nécessairement vraie, l'autre nécessairement fausse, pour sauver notre libre arbitre[4], Épicure ne violait pas aussi manifestement qu'on peut le croire au premier abord la loi la plus évidente du raisonnement et de la pensée, le principe de contradiction. M. Renouvier[5] fait observer que les propositions portant sur le passé et le présent sont seules, peuvent seules être réellement contradictoires, et que celles qui portent sur le futur

[1] Plut., *adv. Col.*, 6.
[2] Plut., *Qu. Conv.*, III, 6, 1.
[3] Cic., *de Fat.*, 16. « Tales enuntiationes nec veras nec falsas esse dicunt (Epicurei). »
[4] Car lorsqu'il s'agit d'un futur contingent, s'il y en a une nécessairement vraie, on peut prévoir la décision du libre arbitre, qui, du coup, se trouve supprimé.
[5] *Critiq. phil.*, 9e ann., t. I, p. 117.

n'ont de contradictoire que la forme, et que c'est une confusion et un sophisme de les traiter comme telles : ce qui conduit fatalement à la conséquence que tous les futurs quelconques sont déjà déterminés et absolument certains d'avance.

Aristote avait, en effet, déjà démontré qu'il y a des propositions dont on ne peut dire *actuellement* qu'elles sont vraies ou qu'elles sont fausses. Ce sont celles qui ne dépendent pas de causes antécédentes, qui dépendent d'une cause qui n'existe pas actuellement, tel que le libre arbitre. « Les futurs vrais, disait Carnéade [1], ont nécessairement actuellement leurs causes. Ceux qui n'ont pas actuellement leurs causes pour être futurs ne sont pas des futurs. » Ce sont des possibles, sans aucune réalité avant qu'ils arrivent. C'est un des points, important, peu connu, peu étudié, et l'un de ceux, dit M. Renouvier, « sur lesquels Épicure a montré le plus de pénétration et de conséquence dans ses vues. Le parti pris des Épicuriens à cet égard leur fait beaucoup d'honneur. »

Les Épicuriens ne se sont pas élevés et ne pouvaient guère s'élever, étant donnée leur hypothèse d'un mouvement incessant et sans loi, à la notion de lois véritablement invariables de la nature, d'une cause qui, dans certaines conditions, reste non seulement éternelle, mais immuable. Mais s'ils ne formulent pas cette loi, ils la pressentent et l'appliquent. Les hommes ont tous la tête sur les épaules. L'universalité de cette proposition est valable, parce que l'expérience, qui nous fait connaître tant de changements dans la nature humaine, ne nous a jamais montré une modification si profonde dans la disposition et dans l'ordre des organes vitaux. Les règles de l'induction, à savoir, de multiplier et de varier les expériences, les comparaisons entre les phénomènes de même espèce, pour découvrir, au milieu des

[1] Cic., *de Fat.*, 10-14.

différences, les propriétés qui sont communes et inséparables [1], ces règles, encore insuffisamment formulées et déterminées, n'en sont pas moins au fond celles de Bacon et de Stuart Mill, dont il n'est pas difficile de reconnaître ici la méthode d'accord.

Bien qu'incomplète, cette méthode est supérieure au formalisme logique et à la méthode scholastique et stérile des Stoïciens. On doit saluer en elle le présage d'une science nouvelle, ou du moins d'une impulsion nouvelle, féconde en soi, bien que les résultats, retardés par l'empire tout puissant des idées religieuses et de la scholastique qui en a été l'effet et le contre-coup dans la science, en aient dû attendre, pour se produire, près de vingt siècles. Bacon est moins un novateur qu'un rénovateur, qu'un restaurateur. La science des anciens, tant au point de vue pratique, comme on peut s'en convaincre par les nombreuses expériences des médecins grecs à Alexandrie [1], qu'au point de vue méthodologique, comme le démontre la tentative d'Épicure, était moins étrangère qu'on ne l'a cru et qu'on ne l'a dit [2] à l'induction [3]. On a remarqué qu'aucun des grands inventeurs, aucun des auteurs des plus grandes découvertes n'appartient à l'école épicurienne. Cela prouve seulement que la méthode inductive, si elle est nécessaire à la science, n'est pas suffisante à la fonder. L'expérience a besoin d'une idée qui la dépasse, qui la dirige, qui la meuve et l'inspire.

Voilà donc quels sont nos moyens de connaître : les sensations, les anticipations ou notions universelles et primitives auxquelles nous ramenons les données de la sensation [4], la raison, qui par un mouvement propre et spontané.

[1] Gomp., col. 20, l. 35; col. 21, l. 3. ἀλλὰ πολλοῖς ὁμογένεσι καὶ ποικίλοις, ὥστ' ἐκ τῆς τούτους περιπτώσεως καὶ τῆς ὑπὲρ τῶν αὐτῶν ἱστορίας τὸ συνεδρεῦον ἀχωρίστως ἑκάστῳ τῶν κατὰ μέρος λαβόντας, ἀπὸ τούτων μεταβαίνειν ἐπὶ τἄλλα πάντα.

[2] Lange, *Gesch. d. Materialism.*, I, p. 88, allem.

[3] Mac-Aulay, *Essay on Bacon*.

[4] D. L., X, 72. ζητοῦμεν ἀνάγοντες ἐπὶ τὰς βλεπομένας παρ' ἡμῖν αὐτοῖς προλήψεις.

ἐπιβολή, élabore et transforme ces matériaux donnés, c'est-à-dire compare, compose, déduit et induit.

De ces connaissances, les unes sont pour ainsi dire innées en nous, font partie de notre esprit, pour ainsi dire le constituent, les autres sont acquises par nous. A quelle classe de ces notions appartient la notion de l'âme, cet être *sui generis*, d'une nature si particulière et auquel aucun autre ne ressemble ?

On ne peut pas dire que nous arrivions à en acquérir la connaissance par un raisonnement analogique, puisqu'il n'y a aucune ressemblance, aucune analogie entre elle et les autres choses. On ne peut pas dire que ce soit une idée innée, un élément intégrant de notre pensée. Dira-t-on que c'est la conscience, c'est-à-dire l'âme même, qui affirme sa propre existence ?

Sentit enim vim quisque suam.

Mais ce que la conscience atteste, ce qu'elle atteint directement, ce n'est pas l'âme, ce sont des fonctions, des forces, des facultés, δυνάμεις, et elle ne nous rend aucun témoignage sur l'essence particulière du sujet, du substrat de ces facultés. Comment en serait-il autrement ? Ces fonctions et ces forces sont celles d'un corps : car il n'y a que les corps qui puissent avoir des fonctions et des forces : bien plus, ce corps, dont nous sentons en nous les fonctions, c'est notre propre corps, dont l'âme n'est qu'un organe, une partie, comme la tête et le cœur. Au fond, il n'y a pas d'âme dans la doctrine épicurienne : ce n'est qu'un mot qu'impose à la psychologie de l'école une tradition plus forte que le système, mais qui ne correspond à rien de réel, à aucune substance distincte du corps par ses propriétés et son essence. Il n'y a donc pas à s'étonner que nous ne trouvions pas expliquée dans la psychologie d'Épicure, l'origine de la notion de l'âme, c'est-à-dire d'une chose qui n'existe pas. Il faudrait plutôt

demander comment nous prenons connaissance de notre corps, dont l'âme n'est qu'une partie; à quoi Épicure répondrait certainement : par la sensation.

Quant au temps, qui lui aussi est une chose si particulière et qui n'a aucun analogue dans les existences, on peut l'appeler un incorporel, parce que nous ne le cherchons pas dans un substrat auquel il appartienne [1], quoiqu'au fond il n'y ait d'incorporel, d'incorporel conçu par soi, que le vide ou l'espace [2]; nous n'en acquérons pas l'idée en le rapportant à nos idées primitives [3]. C'est par une sorte d'analogie que nous en formons la notion, en le faisant entrer dans un même genre avec les choses réelles [4], qui, suivant la claire donnée de nos sens, durent plus ou moins. C'est une notion combinée, composée, un tissu [5], pour ainsi dire, des notions sensibles de la durée, que nous fournit la succession des jours et des nuits, de nos états affectifs, de la disparition de ces états, de nos mouvements et de nos arrêts de mouvements [6].

Le temps n'existe pas en soi ; personne ne peut en avoir une idée que par l'alternance du mouvement et du repos des choses. Sa nature ne nous est pas attestée par un raisonnement, elle n'est pas prouvée par une démonstration en forme et n'a pas besoin de l'être. C'est des choses elles-mêmes, des réalités qui durent, que le sens commun, sensus, en tire la claire et évidente notion, ἐνάργημα. Ce sont elles qui nous font

[1] D. L., X, 72. χρόνον οὐ ζητητέον ὥσπερ καὶ τὰ λοιπὰ, ὅσα ἐν ὑποκειμένῳ ζητοῦμεν.

[2] Id., 67. καθ'ἑαυτὸ δὲ οὐκ ἔστι νοῆσαι τὸ ἀσώματον πλὴν τοῦ κενοῦ.

[3] Id., 72.

[4] Id., 72. συγγενικῶς τοῦτο ἐπιφέροντες, ἀναλογιστέον ; un peu plus loin, au lieu de ce dernier mot, Épicure emploie ἐπιλογιστέον. C'est un mot dont se serviront plus tard les sceptiques en l'appliquant, non plus comme les Épicuriens, à une démonstration même inductive, mais à une simple constatation d'une succession de faits, qui autorise à passer du semblable au semblable. Gal., *de Subfigurat. Emp.*, p. 66. Vocans Epilogismum hoc tertium... Menodotus multoties quidem introducens aliud tertium (moyen de constituer un art) præter memoriam et sensum, nihil aliud ponens quam epilogismum (la raison).

[5] Id., 72. συμπλέκομεν τὸ ἴδιον τοῦτο.

[6] Id., 73.

distinguer le passé de l'avenir [1]. Il est un produit de ces phénomènes, ou plutôt de l'observation, de la réflexion sur ces phénomènes, ἐπιλογισμοῦ. Il n'est ainsi qu'une propriété qui accompagne tous les mouvements [2], un accident, σύμπτωμα ἴδιον, des phénomènes, qui sont eux-mêmes des accidents, c'est-à-dire des propriétés, des attributs des choses : c'est pourquoi Épicure, comme nous l'avons déjà dit, l'appelle l'accident des accidents. Sextus nous en rapporte une autre définition, ou plutôt une description qu'il attribue à notre philosophe : le temps est une vision, une apparition analogue au jour et à la nuit, ἡμεροειδὲς καὶ νυκτοειδὲς φάντασμα [3], ce dernier mot signifiant une représentation qui n'a pas d'objet externe et réel, et est une œuvre pure de l'esprit.

L'origine de l'idée de la Divinité peut être dans la psychologie d'Épicure expliquée de plusieurs façons, ce qui ne doit pas étonner, puisque nous savons que, dans son système, plusieurs causes possibles sont admissibles pour rendre compte d'un même fait. Nous avons plus haut compté l'idée de la divinité parmi les anticipations, ce qui n'empêche pas qu'elle ne puisse être le résultat d'un raisonnement analogique. Cicéron nous indique en quelques mots cette double origine de l'idée des Dieux : « Partim nos natura *admonet*, partim ratio *docet* [4] » : La nature nous donne une indication, un avertissement ; la raison fournit la preuve, et transforme une intuition instinctive en une vérité démontrée, prouvée.

Après avoir proclamé, avec un accent de sincérité et de conviction qu'on ne saurait méconnaître sans parti pris, l'existence des Dieux, et affirmé que nous la connaissons de science certaine et évidente [5], la théologie d'Épicure se pose

[1] Lucr., I, 459.
[2] Stob., *Ecl. Ph.*, I, 18. Diels, p. 318. παρακολούθημα κινήσεων.
[3] Sext. Emp., X, 181.
[4] *De N. D.*, I, 18.
[5] D. L., X, 123. Θεοὶ μὲν γάρ εἰσιν· ἐναργὴς δὲ ἐστιν αὐτῶν ἡ γνῶσις. Posidonius cédait certainement à l'entraînement de la polémique lorsqu'il disait : Nullos esse Deos Epicuro videri (Cic., *de N. D.*, I, 44), et que c'est pour éviter l'horreur qu'ins-

trois questions. Comment arrivons-nous à nous former une idée des Dieux ? — Comment arrivons-nous à affirmer que cette idée a un objet réel, extérieur à notre esprit, en un mot à affirmer qu'ils existent ? — Comment nous représentons-nous ces êtres, c'est-à-dire quel est leur mode d'existence, leur figure, leur façon de vivre, d'agir et de penser [1] ?

Il est clair que ce n'est pas la sensation qui nous donne la représentation de la Divinité ; elle n'est visible qu'à l'esprit, elle n'est contemplée que par la pensée ; son image même est une image intelligible [2]. Mais comment la raison humaine prend-elle possession de cette représentation, ou plutôt comment cette représentation prend-elle possession de l'esprit humain et s'impose-t-elle à lui ? Nous savons que pendant la veille, mais surtout pendant le sommeil où l'imagination est

pirait l'athéisme aux Athéniens qu'il en a soutenu de bouche, mais non de cœur, l'existence ou plutôt l'ombre d'existence (Cic., *id.*, I, 27. Euseb., *Præp. Ev.*, XIV, 27. κενὰς ἀνυποστάτων θεῶν τερατευσάμενος ἐζωγράφησε σκίας). Car ces dieux n'ont de la vie que l'apparence ; ce ne sont même pas des dieux en peinture ; ce sont des dieux dessinés à la pointe, des profils de dieux, monogrammos Deos (Cic., *de N. D*, 23). Les Grecs appelaient monogramme une représentation figurée, dont des lignes seules déterminaient les contours, sans couleurs, ni ombres, ni ressortis, ni reliefs, lineamenta et formas, c'est-à-dire représentant un corps qui n'est pas un corps, transparent, perlucidos et perflabiles, sans aucune solidité, un corps vide, nec ullam habent soliditatem nec eminentiam (id., *de Divin.*, II, 17), rien, en un mot, de ce qui constitue l'individuorum corporum concretio : ce qui les exposerait à la mort et à la dissipation de leurs éléments, interitus et dissipatio (Cic., *de N. D.*, I, 25). C'est une mauvaise plaisanterie de se représenter ainsi les dieux, jocandi causa induxit Epicurus (Cic., *de Div.*, II, 17). Le culte qu'il tolère ou même qu'il recommande n'est qu'une comédie qu'il joue par peur de la multitude, une dissimulation lâche (Plut., *N. poss. suav. viv. Sec. Epic*, 21). ὑποκρίνεται γὰρ εὐχὰς καὶ προσκυνήσεις... διὰ φόβον τῶν πολλῶν... ἀποκρυπτομένοις. Cicéron (*de N. D*, I, 30). « Epicurum *nonnullis* videri ne in offensionem Atheniensium caderet, verbis reliquisse Deos, re sustulisse » Sext. Empiricus (*Math.*, IX, 58). « *Quelques-uns* prétendent qu'Épicure ne maintient Dieu que *par respect* pour le plus grand nombre ; mais que, dans la réalité, il le supprime, πρὸς τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων ». Sur les Monogrammi, appelés par les Italiens Graffiti, Conf. Ernesti, *Archæolog. Litter*, II, 7, 4 ; Gerhardt, *Antiq. Bildwerke*, Ant., I, pl. 80 ; Otff. Müller, *Manuel d'Archéol.*, t. I, p. 95.

[1] Cic., *de N. D.*, I, 17. Anquirit animus et formam, et vitæ actionem, mentisque agitationem.

[2] D. L., X, 139. τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητούς. Plut., *Pl. Phil.*, I, 7. λόγῳ θεωρητοὺς θεούς. Cic., *de N. D.*, I, 19. Non sensu sed mente cernantur. Id., *de Div.*, II, 37. Speciem Dei percipi cogitatione, non sensu... tantummodo ad cogitationem valent.

plus active, des images, des apparitions, des visions se présentent à nous. Les hommes, et surtout les premiers hommes, ont vu apparaître à leurs yeux fermés, des figures semblables aux figures humaines, mais d'une taille gigantesque, d'une beauté admirable, d'une force singulière, qui marchaient dans le vide, gesticulaient, prononçaient des paroles majestueuses et superbes. Ils en ont conclu qu'il y avait en réalité des êtres tels que ceux qui leur apparaissaient, c'est-à-dire des Dieux à forme humaine [1]. Et ils avaient raison de le croire et de leur attribuer une objectivité, une réalité externe que n'ont pas les représentations des hippocentaures et des chimères [2], dont l'expérience de nos sens éveillés, unie à la raison, démontre la fausseté.

Toutes les raisons qui ont pu porter les hommes à croire à l'existence des Dieux n'ont pas sans doute une égale valeur. Ainsi, par ignorance des vraies causes, on supposa que l'ordre ordinairement régulier et constant des phénomènes de la nature, et les désordres qui parfois y éclatent et remplissent l'âme d'épouvante et d'horreur, ne pouvaient être expliqués que par l'intervention d'êtres surnaturels qui par leur puissance et leurs volontés changeantes en étaient les causes [3]. L'admiration et la peur, qui sont des périls pour la raison, ont eu leur part dans les croyances religieuses. Mais il est des raisons plus pures, plus décisives et qui ne dépendent ni de l'ignorance ni de l'aveuglement des hommes. D'abord cette impression est commune à tous les hommes de tous

[1] Sext. Emp., *Math.*, IX, 25. ἐκ τῶν κατὰ τοὺς ὕπνους φαντασιῶν οἴεται τοὺς ἀνθρώπους ἔννοιαν ἐσπακέναι θεοῦ... μεγάλων γὰρ εἰδώλων, φησί, καὶ ἀνθρωπομόρφων κατὰ τοὺς ὕπνους προσπιπτόντων. Lucr., V, 1168.

[2] C'est l'objection que leur faisaient les Stoïciens et les Académiciens. Cic., *de Div.*, II, 37. « Quid interest utrum de Hippocentauro an de Deo cogitemus?

[3] Lucr., V, 1183. Cœli rationes ordine certo
. . . . . . Cernebant .. verti.
Ergo perfugium sibi habebant omnia divis
Tradere, et illorum nutu facere omnia flecti.

Id., V, 1210.

Tentat enim dubiam mentem rationis egestas.

les temps, de tous les lieux, de toutes les races; elle fait partie de leur nature raisonnable. C'est la réalité des choses qui l'imprime dès la première origine de l'être humain [1]; c'est une anticipation naturelle et par conséquent vraie, φυσικὴ πρόληψις. Nous ne pouvons douter ni d'elle ni de la cause qui la produit. La notion de Dieu est non seulement primitive [2], universelle dans l'humanité; elle en est le privilège, ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις [3]; or ce sur quoi la nature a fait unanime le consentement des hommes est nécessairement vrai [4]. Les Dieux existent.

Il est une raison plus puissante encore que cette impression générale et cette notion préformée. Le monde subsiste, et pour qu'il subsiste tel qu'il apparaît à nos yeux, il faut qu'il y règne une loi que Cicéron, interprétant la doctrine et empruntant sans doute la technologie de l'école, appelle ἰσονομία, terme qu'il traduit *æquilibritas*, et définit par les mots *æquabilis tributio*. Cette loi consiste, dit-il, en ce que : omnia omnibus paribus paria respondeant [5]. Il n'est pas facile de donner un sens précis à cette explication : il semble qu'elle signifie que dans toutes les espèces d'êtres et de choses qui constituent le monde, il faut qu'il y ait un nombre

[1] Philodem., περὶ Εὐσ. Vol. Her., II, 83. Usener, p. 127. « Dans son XIIe livre, περὶ φύσεως (Épicure) dit que les hommes primitifs ont reçu les leçons de natures immortelles ; car elles existent, τοὺς πρώτους φησὶν ἀνθρώπους, ἐπινοήματα λαμβάνειν ἀφθάρτων φύσεων· εἶναι γάρ.

[2] Cic., *de N. D.*, I, 18. Ad primas notiones. *Id.*, I, 16. Solus enim vidit Epicurus primum esse Deos quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa *Natura*. *Id.*, I, 17. Les hommes ont tous, avant tout enseignement, anticipationem quamdam Deorum... sive prænotionem. Omnium firma consensio... Insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus. *Id.*, II, 36. In animo insitam informationem Dei. *Id.*, I, 18. A natura habemus omnes omnium gentium.

[3] D. L., X, 123.

[4] Cic., *de N. D.*, I, 17. De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est. Épicure appliquait cette preuve du consentement général à sa propre doctrine, et trouvait, dans le grand nombre de ceux qui l'avaient adoptée, une preuve de sa vérité. Sext. Emp., *Math.*, VII, 378 ; VIII, 177.

[5] *De N. D.*, I, 39. Confugis ad æquilibritatem. Sic enim ἰσονομίαν, si placet, appellemus. Gassendi, *Syntagm.*, p. 9. « Juxta quam infertur, posito uno contrariorum in rerum natura, poni debere et alterum ». Il est à remarquer que ni Diogène, ni Plutarque, ni Sextus, ne font mention de cette loi.

égal d'individus, de sorte qu'il se fasse de l'une à l'autre une espèce de système d'équilibre, que la même quantité de mouvement, de forces et de vie soit maintenue dans l'univers. Nous aurions ainsi la formule la plus ancienne connue de la loi de la persistance, de la conservation des forces et de l'équilibre des choses, qui est la condition de leur stabilité. L'un des exemples cités par Cicéron [1], confirme cette interprétation. Pour prouver que le nombre des êtres immortels et des causes conservatrices doit être innombrable, Velléius l'épicurien s'appuie sur le fait de l'infinité des choses et des êtres mortels et des causes destructrices. Mais lorsque cet exemple est reproduit par Cotta, l'antagoniste et le critique du système d'Épicure, il se présente avec une toute autre signification et dans les termes suivants : Puisqu'il y a dans le monde des êtres mortels, pour rétablir l'équilibre et faire la balance des forces, il faut qu'il y ait des êtres immortels; puisqu'il y a dans le monde des causes qui tendent à le détruire, il faut qu'il y ait des causes qui le conservent [2] : ce sont les Dieux : « Quoniam sit natura mortalis, immortalem etiam esse oportere... et quia sunt quæ interimant, sunt quæ conservent ». La seconde interprétation transforme la catégorie de la quantité dans la catégorie de la qualité : il ne s'agit pas d'une balance entre les nombres des espèces diverses, mais entre les forces des causes et des agents de destruction et de conservation. Nous avons, dans ce sens, affaire à une application de la loi des contraires, qui suppose qu'on considère le monde comme une harmonie des contraires, et qui, pour empêcher le monde de se dissoudre ou la nature d'être boiteuse, comme dit Platon, prévient la prédominance exclusive de l'un des deux en faisant entr'eux l'équilibre. Mais le sens donné par Cotta à la loi ne paraît pas conforme à la doctrine épicurienne, qui refusant toute

[1] *De N. D.*, I, 19.
[2] Cic., *de N. D.*, I, 39.

action sur le monde à la divinité ne peut lui attribuer une influence ni conservatrice ni perturbatrice, à moins que ce ne soit par leur seule existence, leur nombre et pour ainsi dire leur poids que les Dieux soient censés agir, et maintiennent l'équilibre en protégeant le monde contre la mobilité incessante et destructive des atomes. Mais ce serait oublier que le mouvement infini des atomes infinis répare en même temps qu'il détruit, recompose en même temps qu'il décompose, est un agent d'intégration en même temps que de désintégration. Les Dieux ne sont pas du tout, dans le système, nécessaires à la conservation et il est bien étrange qu'Épicure ait été chercher dans l'équilibre des causes et des forces qui le constituent un argument en faveur de l'existence de ces Dieux, nihil agentes, nihil curantes [1], qui ne sont ni des forces ni des causes [1].

Quoi qu'il en soit, l'existence des Dieux une fois prouvée ou admise, on comprend très bien comment se forment ces représentations intérieures naturelles qui nous les révèlent et nous donnent comme un avertissement, un pressentiment à la fois de leur être et de leur forme : *natura admonet*. Les Dieux ont des corps, sont des corps puisqu'ils existent réellement. De leurs corps sacrés, comme de tous les autres, s'échappent des simulacres qui pénètrent facilement, à cause de leur extrême ténuité [2], dans les âmes des hommes, auxquels ils se manifestent, se révèlent sous leurs formes, par une sorte de présence réelle, physique [3]. Ainsi Dieu est en nous non seulement par sa vertu, par son efficace, mais par son corps même, ou du moins par une partie de lui-même.

[1] Cic., *de N. D.*, I, 44 ; II, 23.

[2] Plut., *Pl. Phil.*, I, 7, διὰ τὴν λεπτομέρειαν τῆς τῶν εἰδώλων φύσεως. D. L., X, 139. ἐκ τῆς συνέχους ἐπιῤῥύσεως (continuo affluxu) τῶν εἰδώλων. C'était aussi l'explication de Démocrite (Sext. Emp., *Math.*, IX, 42). τὰ δὲ εἴδωλα εἶναι ἐν τῷ περιέχοντι ὑπερφυῆ ἀνθρωποειδεῖς ἔχοντα μορφάς.

[3] Lucr., VI, 76.

De corpore quæ simulacra feruntur
In mentes hominum divinæ nuntia formæ.

par une émanation de sa substance, qui est encore lui-même. Cicéron relève ce fait, singulier en effet, qu'Épicure a été le seul [1] ou du moins le premier qui ait ainsi expliqué l'origine de l'idée de Dieu. On ne s'attendrait guère à voir dans la théologie épicurienne positive un antécédent du dogme mystique de la présence réelle de la théologie catholique.

C'est l'introduction matérielle dans notre âme de ces simulacres divins, de corpore sancto, suivant le mot de Lucrèce, qui fait apparaître à notre imagination les Dieux tantôt comme une pluralité infinie, tantôt comme un seul être [2]. Les anticipations, ou impressions premières, la raison [3], qui nous a fait comprendre la loi nécessaire et universelle de l'équilibre des choses et des êtres nous ont montré les Dieux existant en nombre et en nombre infini [4], sinon réellement infini, du moins tellement considérable qu'il dépasse et de beaucoup le nombre des noms que nous pouvons leur donner [5]. Le polythéisme a jeté trop de profondes racines

[1] Cic., *de N. D.*, I, 16. Solus enim videt.

[2] D. L., X, 139. ἐν ἄλλοις δέ φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοὺς οὓς μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτας, οὓς δὲ καθ' ὁμοειδίαν ἐκ τῆς συνέχους ἐπιῤῥύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένων ἀνθρωποειδῶς. Cicéron est bien peu clair sur ce sujet. Il dit (*de Nat. D.*, I, 19). « Mente cernantur, nec soliditate quadam nec *ad numerum* », et (*de Div.*, II, 35) : Speciem Dei percipi cogitatione, non sensu, nec esse in ea ullam soliditatem, neque *eamdem ad numerum permanere* ». Je ne puis admettre l'interprétation d'Ernesti, qui entend que cette représentation de la divinité : « Non ad certum annorum tempus qui numerari possent, permanere, c'est-à-dire a une durée qui ne se laisse pas supputer par un *nombre* déterminé d'années ». C'est sortir de la suite des idées. J'entends que cette même représentation ne reste pas multiple et se laisse ramener à l'unité. Il me semble que cette interprétation est confirmée par les passages suivants (*de N. D.*, I, 37). « Eamque esse ejus visionem ut similitudine et transitione cernatur, neque deficiat unquam ex infinitis corporibus similium accessio », et (*id.*, I, 39) « fluentium frequenter transitio (mouvement rapide des atomes émanés des corps divins) fit visionum ut *e multis una* videretur ».

[3] Cic., *de N. D.*, I, 18. Ne omnia revocentur ad *primas notiones*, *ratio* hoc idem ipsa declarat.

[4] Cic., *de N. D.*, I, 19, et I, 39. Si mortalium tanta multitudo sit, esse immortalium non minorem ; si quæ interimant innumerabilia sunt, etiam ea quæ conservent infinita esse debere.

[5] Cic., *de N. D.*, I, 30. Nominum non magnus numerus... Deorum autem innumerabilis... sine nominibus sunt. Istud quidem ita vobis dicere necesse est. Quid enim attinet, quum *una* facies sit, plura esse nomina. Origen., *de Princip.*, II, 219.

dans l'imagination et dans l'esprit des Grecs pour qu'Épicure ait pu complètement délivrer sa propre intelligence de cette sorte d'obsession magique des nombres et des noms des divinités : Numina. nomina. Cependant il est loin d'abandonner, au contraire. plus énergiquement peut-être qu'aucun philosophe grec antérieur. il accentue la thèse de l'unité de Dieu, du monothéisme [1].

Les images qui nous représentent les Dieux et qui viennent de leurs corps sacrés, sont naturellement semblables entr'elles : car les attributs de la divinité sont nécessairement communs à tous les dieux. La ressemblance de leurs simulacres. qui se succèdent sans interruption et se lient de manière à former un continu, qui passent devant les yeux de notre esprit avec une rapidité inouïe, se transforme facilement en une identité : nous ne voyons plus, par suite de la vitesse du mouvement des images et de leur ressemblance. nous ne voyons plus qu'une seule image, une seule forme, la forme humaine qui est en même temps la forme divine [2].

Nous avons vu que l'imagination prête naturellement et instinctivement, par une anticipation physique, la forme humaine aux Dieux soit que nous nous les représentions en nombre, soit que nous les considérions dans l'unité que produit leur ressemblance. Nous allons voir que la raison confirme cette donnée première [3].

Fragm., *de Princip.*, II, 6. « Les esprits créés par le père sont en nombre si grand que nous ne pouvons pas les compter : ils ne sont cependant pas réellement innombrables. »

[1] Minutius Félix, dans Ueberweg, *Hist. of Philos.*, trad. angl., t. I, p. 321. « Even Epicurus, who denied to the Gods activity, though not existence, saw a unity in nature ».

[2] Cic., *de N. D.* I, 30. Id., I, 39. Eamque esse ejus visionem ut similitudine et transitione cernatur ». J'ajouterais volontiers *una*. Galen., *H. Phil.*, t. XIX, p. 241. « Épicure se représente Dieu sous une forme semblable à celle de l'homme : il s'efforce de prouver qu'il occupe un lieu déterminé et se meut d'un mouvement de translation ».

[3] Les deux procédés par lesquels nous arrivons à la connaissance des dieux ont fait naître plusieurs hypothèses sur leur nature même. M. Guyau croit que les dieux d'Épicure ont une réalité, et habitent réellement les Intermondes; Lange, qu'ils ne

La raison, *ratio declarat*, la raison nous informe, nous déclare clairement que l'essence et la nature de la divinité est la perfection, præstantissima natura. La perfection à son tour a trois conditions : l'éternité, la félicité, la beauté [1]. L'éternité, sans laquelle la béatitude des Dieux serait troublée par la crainte de la mort, leur est assurée par le mouvement éternel des atomes qui reconstitue d'une façon continue leurs corps divins que dissiperait à la fin et réduirait au néant la tendance commune, l'effort persistant de tous les atomes à sortir de la combinaison où ils sont entrés. La nature particulière de la corporéité divine, qui n'a rien de solide, qui échappe presqu'à la loi du nombre, qui se dérobe aux conditions de la matière telle qu'elle tombe sous nos sens, qui fait de ces êtres des corps immatériels, glorieux, comme dirait la théologie chrétienne, leur permet de se soustraire à la loi générale qui condamne tous les corps à la destruction, à la mortalité. Les Dieux à proprement parler n'ont pas de corps : ils ont seulement une espèce de corps ; ils n'ont pas de sang, mais quelque chose d'analogue au sang ; ce n'est pas un corps solide ; il n'a ni saillies ni reliefs : on n'y distingue ni lumière ni ombres : il est diaphane, d'une légèreté, d'une pureté extrêmes ; il n'a du corps, dont il garde la ressemblance, que les contours extérieurs qui en dessinent la forme [2]. Les adversaires des

sont que des idéaux, créés exclusivement par l'imagination et n'ayant d'existence que dans l'esprit. Le monde contiendrait alors en soi de quoi suggérer à notre raison un idéal de l'humanité dont le caractère essentiel serait la béatitude. Mayor, dans son commentaire sur le *De Natura Deorum* croit qu'Épicure admettait les deux espèces de dieux, les dieux de la raison et les dieux de l'imagination. Je partage l'opinion de M. Guyau : Épicure a cru à des dieux réels, mais il explique de plusieurs manières, conformément à sa méthode très élastique, l'origine de cette notion en nous. L'origine rationnelle est assurément la conscience de la félicité humaine, complétée par l'éternité dont il trouvait dans l'homme le désir, le besoin et par conséquent la notion.

[1] Cic., *de N. D.*, I, 17. Natura informationem ipsorum Deorum dedit ; eadem insculpsit in mentibus ut eos *æternos* et *beatos* haberemus.

[2] Cic., *de N. D.*, I, 18. Nec tamen ea species corpus est sed quasi corpus... nec habet sanguinem, sed quasi sanguinem... nec soliditate quadam. Id., *id.*, 14.

Épicuriens avaient beau jeu de rire de ces Dieux en peinture, de ces corps sans corps ou du moins sans matière. Leur demeure est éthérée comme leurs corps éthériformes : c'est un espace qui n'est ni vide ni plein, et qui, séparant les mondes réels, assure aux Dieux un asile où ils n'ont rien à craindre des chocs des mondes, si le destin venait à les broyer et à les briser.

La félicité, sans laquelle nous ne pourrions concevoir les Dieux, leur est assurée d'abord et au point de vue négatif, comme aux hommes d'ailleurs, par l'absence de toute douleur, de tout trouble, de toute agitation, de toute activité même soit corporelle, soit intellectuelle, soit morale, c'est-à-dire par la quiétude et la paix [1]. On ne peut donc les concevoir sous la notion d'une Providence : cette fonction troublerait manifestement leur paix sainte. Leur vie et leur pensée sont renfermées sur eux-mêmes, et ne s'en détournent par aucun regard sur les choses du monde ni sur les hommes, ni pour les protéger ni pour les frapper, ni pour les récompenser ni pour les punir, ni pour en jouir ni pour s'en irriter [2]. Faire entrer dans la notion de Dieu l'attribut de la Providence consi-

Lineamentis dumtaxat extremis, non habitu solido, exilem quemdam atque perlucidum. Id., *id.*, 27; id., *id.*, II, 23. Conf. Euseb., *Præp. Ev.*, XIV, 27. Cic., *de Div.*, II, 17. Perlucidos et perflabiles. Id., *de N. D.*, I, 27. Species quæ nihil concreti habeat, nihil solidi, nihil expressi, nihil eminentis, sitque pura, levis, perlucida.

[1] Cic., *de N. D.*, I, 44. Nihil cuiquam tribuentem, nihil gratificantem, omnino nihil curantem, nihil agentem. Hippol., *Philosoph.*, 22, 3. Diels, p. 571. ἥδεσθαι δὲ καὶ ἡσυχάζειν ἐν τῇ ἀκροτάτῃ εὐφροσύνῃ καὶ οὔτε αὐτὸν πράγματα ἔχειν οὔτε ἄλλῳ παρέχειν. Lactant., *de Ira Dei*, 17. Quia semper quietus. Conf. Euseb., *Præp. Ev.*, XV, 5, p. 800.

[2] Plut., *Vit. Pyrrh.*, 20. τὸ δὲ θεῶν ἀπωτάτω χάριτος καὶ ὀργῆς καὶ τοῦ μέλειν ἡμῶν. Lucr., II, 1093.

Sancta Deum tranquilla pectora pace
Quæ placidum degunt ævum vitamque serenam.

Tertullien (*Apol.*, 47) a un mot énergique pour exprimer son sentiment sur cette notion de Dieu. « Neminem humanis rebus » : il n'existe pas au regard de l'humanité. Senec., *de Benef.*, IV, 4. « Negligens nostri, aversus a mundo ». Il en est physiquement comme moralement éloigné, puisqu'il habite en dehors du monde. Hipp., *Philos*, 22, 3. Diels, 572. ἔξω γάρ τι τοῦ κόσμου οἰκητήριον τοῦ θεοῦ ἔθετο, εἶναι λεγόμενον τὰ μετακόσμια. Plotin, *Enn.*, II, 9. Ἐπίκουρος τὴν Πρόνοιαν ἀναιρῶν, qui n'est qu'une fable, μῦθον. Conf. Plut. *de Defect. Or.*, 19.

dérée comme la fonction de la création ou de l'administration du monde, c'est se jeter dans des contradictions inextricables. Comment un Dieu bon aurait-il créé et gouvernerait-il un monde où il y a tant de mal physique et tant de mal moral? Comment en le créant aurait-il eu en vue les hommes, puisque c'est la plus petite partie de la terre qu'il aurait faite pour eux, qui est pour eux habitable? Comment aurait-il eu l'intention de leur être utile, en créant une nature qui met si souvent en danger leur vie et leurs œuvres, qui les oblige à un travail si pénible et à des efforts toujours renouvelés, qui les jette à leur naissance plus désarmés contre tous les besoins et contre tous les périls que l'animal même [1]. D'ailleurs quelles raisons, quelle nécessité pouvaient inspirer aux Dieux la pensée de créer le monde et l'humanité? qu'ont-ils à faire de notre reconnaissance? avaient-ils le désir ou le besoin d'un changement de situation et s'ennuyaient-ils de leur félicité parfaite [2]? Enfin d'où ont-ils pu tirer le modèle et le type des choses, nécessaire pour réaliser leur œuvre? Non : si nous ne voulons pas troubler leur paix divine, c'est-à-dire détruire en partie la notion de leur essence, il faut exclure de leurs attributs l'attribut de la Providence. Leur béatitude qui ne connaît ni augmentation ni diminution, toujours égale et toujours parfaite [3], enveloppe, dans son idée, l'impassibilité, l'aponie, l'ataraxie absolue: elle exclut toute action, toute passion, la colère comme l'amour; ce sont des sentiments qui impliquent la passivité, la faiblesse [4], la

[1] Lucr., V, 201, sqq.

[2] Lucr., V, 166

[3] D. L., X, 121. εὐδαιμονίαν τὴν ἀκροτάτην οἵα ἐστι περὶ τὸν θεὸν ἐπίτασιν οὐκ ἔχουσαν, ni προσθήκην, ni ἀφαίρεσιν ἡδονῶν. Id., X, 113; id., 7, 6; id., 97; id., 77. οὐ γὰρ συμφωνοῦσι πραγματεῖαι καὶ φροντίδες καὶ ὀργαὶ καὶ χάριτες τῇ μακαριότητι. Cic., *de N. D.*, I, 19. Nullis occupationibus est implicatus, nulla opera molitur.

[4] Philod., περὶ Εὐσ. Usen., p 133. « L'immortalité des dieux a pour conséquence qu'ils ne peuvent rien éprouver des causes externes qui apportent du plaisir ou de la douleur ». τῆι ἀφθαρσίαι δὲ αὐτῶν ἕπεται τὸ ἀπαθὲς ὑπὸ ἅπαντος τοῦ κεχαρισμένον τι ἢ ἄλγος ἔξωθεν ἐπιφέροντος.

crainte, le besoin qu'on a des autres, une forme d'existence relative et conditionnée qu'on ne peut attribuer aux Dieux. Ils sont par essence absolument exempts de toute fonction. ἀλειτουργητοί.

La troisième condition de la perfection divine est la beauté, sans laquelle un Grec ne pouvait concevoir un Dieu. Cette notion enveloppe à son tour la condition d'une forme analogue à la forme humaine, d'abord parce qu'on ne saurait concevoir une plus parfaite proportion des parties, des lignes plus harmonieuses, une expression de visage plus admirable que celles que présente la figure humaine. De tous les êtres vivants, l'homme est celui qui l'emporte par la beauté : Dieu, qui est un être vivant, ne peut avoir d'autre forme que la plus belle, c'est-à-dire la forme humaine [1]. Il y a encore une autre raison et plus forte de la lui attribuer : c'est que l'organisme humain est le seul qui soit et puisse être le siège de l'esprit et la demeure de la pensée : nulla allia figura domicilium mentis esse possit [2]. C'est une vérité d'observation et d'expérience, absolument conforme aux principes du système. La fonction de la pensée dépend de la sensation, qui suppose un organisme physiologique approprié, nous dirions aujourd'hui, un cerveau. Tout être vivant qui pense doit donc être pourvu de l'organe qui fonctionne éminemment dans la sensation, emmagasine et accumule les matériaux de la pensée.

Par la raison que leur félicité comme leur beauté en seraient diminuées nous ne pouvons pas croire que les dieux soient infirmes, qu'ils soient muets, qu'ils ne s'entretiennent pas entr'eux, n'échangent pas leurs sentiments et leurs pensées, puisqu'ils ont un corps et avec le corps tous les organes de la

[1] Cic., *de N. D*, I, 27. Non deest copia rationum... quoniam rebus omnibus excellat natura divina, forma quoque esse pulcherrima debet, nec esse humana ullam pulchriorem.

[2] Id., *id.*, I, 27, 31. Nunquam vidi... animam rationis consiliique participem in ulla alia nisi humana figura.

parole, un poumon, une trachée artère, une langue, une bouche, parties nécessaires et essentielles du corps humain [1]. On ne peut les considérer comme privés de cette profonde jouissance, de ce plaisir ineffable de parler, d'épancher leurs sentiments, de se communiquer leurs idées : ce serait contraire aux principes mêmes de la raison, κοιναῖς ἐννοίαις μαχόμενον. Bien plus, de quelle langue pourraient-ils se servir dans leurs saintes conversations, si ce n'est de la langue grecque, la plus belle, la plus parfaite des langues, ou du moins d'un idiome qui s'en rapproche autant que possible ? En fait toutes les fois que les Dieux ont parlé, c'est en Grec qu'ils ont parlé.

Que tous ces traits sont bien grecs ! Dieu est beau ; s'il ne possédait pas la beauté, il ne serait pas Dieu. Comment sans porter atteinte à sa perfection lui refuser la sainte intelligence, la pensée, et la faculté de la parole : ces deux fonctions les plus nobles de la vie, font nécessairement partie de la vie divine.

On ne peut concevoir la divination, la faculté de prévoir l'avenir que comme un don des Dieux. Épicure qui niait leur providence, ne pouvait croire à la divination [2] ; il en niait absolument la réalité [3]. Il se fondait, dit un scoliaste d'Eschyle [4], sur le principe : qu'il n'y a pas de force fatale, de *destin*, de *Fatum*, qui domine le cours des évènements et des actes, et que par conséquent on ne peut pas les prévoir : car on ne peut pas prévoir les mouvements et les actes des causes libres. D'ailleurs ce serait contraire à la notion même

[1] Sext. Emp., *Math.*, IX, 178. τὸ μὲν οὖν λέγειν ἄφωνον τὸν θεὸν, τελέως ἄτοπον, καὶ ταῖς κοιναῖς ἐννοίαις μαχόμενον... ἔχει φωνητικὰ ὄργανα. Philodem., *de Vict. Deor.*, Vol. Her., VI, 13. καὶ φωνῆι δὲ χρῆσθαι καὶ ὁμιλίαι τῇ πρὸς ἀλλήλους ῥητέον. Id., VI, 14. τῆς πρὸς τοὺς ὁμοίους κοινολογίας ἄφατον ἡδονὴν καταχεούσης.

[2] Cic., *de N. D.*, II, 17. Deus nihil habens nec sui nec alieni negotii non potest hominibus divinationem impertire.

[3] D. L., X, 135. μαντικὴν δ'ἄπασαν... ἀναιρεῖ. Plut., *Pl. Phil.*, V, 1, 2. Diels, p. 415. Cic., *de N. D.*, II, 65. Nihil tam irridet Epicurus quam prædictionem rerum futurarum.

[4] *Prometh.*, V, 624

de la Providence que l'on veut attribuer aux Dieux. Si la divination était une science réelle, toute prédiction de malheur nous rendrait malheureux avant l'heure; toute prédiction de bonheur nous en enlèverait la surprise et la joie. S'ils s'occupaient vraiment de nous, les Dieux rendraient à l'humanité un bien mauvais service en soulevant ainsi le voile qui couvre les secrets de l'avenir. L'avenir est incertain, si incertain qu'on ne peut pas dire qu'il nous appartienne et qu'on ne peut pas dire qu'il ne nous appartient pas. Nous n'avons pas le droit d'attendre qu'il se réalisera; nous n'avons pas le droit d'attendre qu'il ne se réalisera pas [1]. Dans cette double incertitude, comment comprendre qu'on puisse le prévoir. La divination est un pur mensonge, une impossibilité absolue dont il faut s'amuser, se moquer et rire [2]. Ce sont des contes de bonne femme.

On peut croire que ce sage esprit, dont le génie a été le génie du bon sens, a condamné avec la même énergie et le même dégoût les miracles de la magie qui commençaient déjà de son temps à s'emparer des imaginations [3].

[1] D. L., X, 127.

[2] Lucian., *Alex.*, c. 17. πᾶν ψεῦδός ἐστι καὶ γενέσθαι ἀδύνατον, 25. πάντα ταῦτα ἐν γέλωτι καὶ παιδίᾳ τιθέμενος.

[3] Orig., *c. Cels.*, I, 24, p. 18, ed. Hœsch.

CHAPITRE SIXIÈME

PSYCHOLOGIE MORALE — THÉORIE DE LA VOLONTÉ. DES SENTIMENTS ET ÉMOTIONS, DES PASSIONS ET DES VERTUS

La théorie mécanique des atomes, le principe qui fait du plaisir la fin de la vie ne donne aucun motif psychologique pour fonder la liberté, et cependant Épicure la proclame. La volonté humaine a une force propre qui non seulement résiste mais qui commande à la matière, et fait plier la loi de la nécessité sous sa puissance :

Quod fati fœdera rumpat.
Libera per terras unde hæc animantibus exstat
Fatis avolsa potestas
Per quam progredimur quo ducit quemque voluntas [1].

Pour fonder et déduire cette force dans l'âme humaine, il n'hésite pas, croyant le résoudre, à reculer ce mystère de la liberté, comme l'appelle Mallebranche, jusque dans son système atomique. La matière elle-même est douée de la puissance de commencer librement un mouvement. Plutarque ne s'explique cette contradiction manifeste dans un système matérialiste et mécaniste que par l'intention de sauver, dans l'ordre des choses humaines, l'imputabilité, la responsabilité, par le désir de ne pas laisser le mal accompli sans coulpe [2]. Ce serait

[1] Lucr., II, 254.
[2] *De Stoïc. Rep.*, 34.

déjà une source psychologique. Trendelenburg l'attribue à la résolution d'étouffer dans l'âme humaine le sentiment lâche et bas de la crainte, de toutes les terreurs contre lesquelles la liberté de la volonté est la seule force capable de lutter, et de lutter avec succès. Ce serait encore un fait psychologique qui y aurait donné occasion. On pourrait ajouter que c'est l'horreur, le dégoût du philosophe contre le système de la fatalité qui a fait naître en lui cette conviction, cette foi si ardente et si puissante ; mais ce n'est là que la formule négative de la conscience de la liberté, qui est encore plus primitive. L'homme, comme tout être, a conscience de sa force, de son essence. Il a donc conscience de sa liberté. Il est libre par sa constitution même, puisque les atomes, dont son âme comme son corps sont composés, sont libres de modifier le mouvement que leur imprime la loi fatale de la pesanteur. La liberté de la volonté est le fondement de la vertu comme du bonheur, qui d'ailleurs est la même chose.

La nature nous appelle au bonheur : c'est la tendance instinctive, la fin de tout être qui vit et qui sent [1] ; ce bonheur c'est le plaisir, ἡδονή, non pas seulement le plaisir sensuel, mais la conscience et le sentiment du bien être pour le tout de l'être, εὐεξία. Le plaisir, ainsi entendu, est fin, et la preuve c'est que tous les actes de la vie de l'homme s'y rapportent et que le plaisir ne se rapporte à rien. Il se suffit à lui-même [2]. Tous les animaux, aussitôt qu'ils sont nés, par une loi de la nature et sans le secours de la réflexion, connaissent la jouissance du plaisir et sont affectés péniblement par la douleur [3]. C'est une impression propre, un mouvement primitif

[1] D. L., X, 131. λέγομεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν. Lucr., VI, 26. Bonum summum quo tendimus omnes. Cic., *de Fin.*, I, 9. Hoc Epicurus in voluptate ponit. D. L., X, 128. τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν.

[2] Cic , *de Fin.*, I, 9. Ad id omnia referri... ipsum autem nusquam. Stobée (*Ecl. Eth.*, 56), sans citer Épicure, reproduit cette définition.

[3] Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.*, III, 194. « Les animaux aussitôt nés, ἀδιάστροφα (nondum depravata) ὄντα ὁρμᾶ μὲν ἐπὶ τὴν ἡδονήν, ἐκκλίνει δὲ τὸν πόνον.

et spontané, αὐτοπαθῶς, qui nous porte à rechercher l'un et à fuir l'autre [1].

Nous n'avons pas besoin de raisonner pour prouver ce fait qui est un fait de conscience. Nous possédons tous la faculté de jouir et de souffrir.

La fin d'un être est cette disposition intime, essentielle, τὸ οἰκείως διατιθέναι, qui part de lui-même, retourne à lui-même et exclut tout mouvement vers une autre chose que lui-même. Le plaisir seul répond à cette définition : c'est le bien premier, inné, propre et intime à notre être, πρῶτον, συγγενικόν, σύμφυτον διὰ τὸ τῇ φύσει ἔχειν οἰκείως [2]. C'est l'essence et la fin du bien.

En quoi consiste ce plaisir ? Ce n'est pas, dit Épicure, comme on nous le reproche soit par ignorance, soit par malignité, les voluptés de toutes les formes de l'intempérance et de la débauche. Le plaisir de la nature consiste en deux choses : ne pas souffrir dans son corps, d'une part ; n'être pas troublé dans son âme, de l'autre. C'est un plaisir que discerne la raison et qu'elle approuve [3]. Car la raison est un juge du plaisir [4]. Ne voyons-nous pas, en effet, n'avons-nous pas tous conscience que tous nos actes et tous nos désirs tendent à ceci : ne pas souffrir, n'être pas troublé ; maintenir ou rétablir la santé physique, ἀοχλησία ; maintenir ou rétablir la paix, la quiétude, l'ataraxie de l'âme, ἀταραξία [5]. C'est là ce

[1] Cic., *de Fin.*, I, 9. Negat opus esse ratione neque disputatione... *sentiri* hæc putat.

[2] D. L., X, 129. Stob., *Ecl. Eth.*, 46, 18. οἱ κατ' Ἐπίκουρον... τὴν ἔννοιαν ἀποδιδόασι τοῦ τέλους· τὸ οἰκείως διατιθέναι ἐξ ἑαυτοῦ πρὸς αὑτὸ χωρὶς τῆς ἐπ'ἄλλο τι ἀγούσης ἐπιβολῆς. De là la conclusion : διὰ τὸ παθητικὸν ὑποτίθεσθαι τὸ τέλος, οὐ πρακτικόν, le plaisir est un état passif, non une activité.

[3] Cic., *de Fin.*, I, 10. Ratione voluptatem sequi. Aristoclès (Euseb., *Præp. Ev.*, XIV, 21, 4) dit en parlant des Épicuriens : « Ces deux maximes : qu'il est préférable de supporter certaines souffrances pour goûter de plus grandes satisfactions, et cette autre, qu'il est bon de s'abstenir de certaines satisfactions pour ne pas s'exposer à de plus grandes souffrances, toutes ces maximes et les autres semblables, c'est la raison qui en juge, λόγος ὁ κρίνων ἐστίν ». Conf. Cic., *Tusc.*, V, 33.

[4] D. L., X, 131. μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα, μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν.

[5] D. L., X, 128. μήτε ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν.

Lucr., II, 18. Nisi ut quoi
Corpore sejunctus dolor absit, mente fruatur
Jucundo sensu, cura semota metuque.

que la nature réclame, mais c'est aussi tout ce qu'elle réclame [1]. Lorsque ce double état physique et moral s'établit en nous, ne sentons-nous pas se dissiper l'orage prêt à fondre sur l'âme, siège de ces deux grandes émotions : le plaisir et la douleur. L'être n'éprouve plus, puisque rien ne lui manque, ἐνδέον τι, le besoin de se porter vers quoi que ce soit, de chercher quelqu'autre chose qui puisse constituer le bien de son âme et celui de son corps. Nous n'éprouvons en effet le besoin du plaisir, χρεία, que lorsque l'absence de ce plaisir se révèle à nous par une souffrance [2]. Quand nous souffrons, nous n'éprouvons pas le besoin du plaisir. La privation, c'est-à-dire la douleur, est primitive, antérieure, parce que, dans le corps comme dans l'âme, qui est corps, la mobilité des atomes, dont ils sont tous deux également composés, entraine constamment un mouvement, un changement d'état, une diminution ou un dérangement des parties, en un mot un trouble d'ordre physique ou moral. Du plaisir éprouvé naissent deux couples d'émotions ; le premier, *l'aversion*, φυγή, pour les choses qui produisent cet état pénible, *le désir* du bien, αἵρεσις, qui rétablira, ou la volonté de rétablir l'état antérieur dont nous a éloigné la douleur [3]. L'impression, τὸ πάθος, nous sert de règle pour juger toute espèce de bien [4]. Le second couple est *la crainte* que l'état douloureux ne se reproduise, liée à *l'espérance* qu'il ne se reproduira pas ; enfin l'inquiétude, *cura*, est une espèce de doute qui laisse flotter l'âme entre la crainte et l'espérance [5].

[1] Lucr., id., 21.

Nihil aliud sibi naturam latrare.

[2] D. L., X, 128. ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν, ἀλγῶμεν.

[3] D. L., X, 129. ἀπὸ ταύτης (ἡδονῆς) καταρχόμεθα πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς.

[4] Id., id., ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες.

[5] D. L., X, 84. ὅσα φοβεῖ τοὺς ἀνθρώπους. Lucr., VI, 23.

Cuppedinis atque timoris.

Id., IV, 804. Ipse (animus) parat se (le désir et la volonté active)

. . . . . . Speratque futurum (l'espérance), ut videat quod consequitur rem quamque.

En dernière analyse, tout se ramène à deux phénomènes psychologiques : le désir, mouvement de l'être tendant au plaisir; le plaisir, état de l'être dont le désir a été rempli, ayant pour contraire la douleur, état de l'être dont le désir n'a pas été satisfait.

Outre le désir, faculté, puissance générale de l'âme, il faut distinguer les désirs, qui n'en sont que les déterminations particulières.

De ces désirs les uns sont naturels, φυσικαί, les autres, n'ayant pas d'objet réel dans la nature sont vides, κεναί. Des désirs naturels les uns sont nécessaires; les autres sont simplement naturels sans être nécessaires. Des désirs naturels et nécessaires les uns sont nécessaires au bonheur, εὐδαιμονιά; les autres à la santé, ἀοχλησία; les autres à la vie même [1]. Les désirs qui sont naturels sans être nécessaires sont ceux dont la non satisfaction ne cause pas une réelle souffrance [2], qui se dissipent facilement lorsque leur satisfaction rencontre quelqu'obstacle difficile à vaincre, ou lorsque la raison et la réflexion peuvent nous en faire redouter les conséquences. Ainsi l'abondance des mets peut varier les formes du plaisir sans apaiser ni satisfaire la souffrance du besoin réel [3]. Il en est enfin qui ne sont ni naturels ni nécessaires, comme le désir de recevoir une couronne civique, de se voir ériger une statue. La non satisfaction de ces désirs, malgré la vivacité et l'ardeur intenses du mouvement de l'âme qui

[1] D. L., X, 127. Cette division n'épuise pas la matière. Les désirs de la conservation de l'être, nécessaires à la vie, sont ceux de l'alimentation. Les deux autres classes sont trop indéterminées : j'entends par la première les désirs nécessaires au bien de l'âme, vraie félicité, εὐδαιμονία, et je fais entrer dans la seconde les désirs nécessaires au bien du corps, mais dont l'absence de satisfaction ne porterait pas atteinte à la vie même. Cic., *de Fin.*, I. « Epicurus... unum genus posuit earum cupiditatum quæ essent et naturales nec necessariæ. Conf. id., *id.*, II, 9; *Tusc.*, V, au § 149. Diogène donne une classification un peu différente : 1. Désirs naturels et nécessaires; 2. Naturels et non nécessaires; 3. Ni naturels ni nécessaires, mais vides, κεναί.

[2] D. L., X, 149. Usener supprime, sans en dire la raison, tout le n° 31, ed. Cobet, du paragraphe.

[3] D. L., X, 149. μὴ ὑπεξαιρουμένας τὸ ἄλγημα.

les accompagne[1], n'est pas suivie d'une souffrance véritable; ils ne naissent qu'à la suite de fausses opinions, et s'ils ne se dissipent pas facilement, ce n'est pas à cause de leur nature propre, mais par suite de la vanité et de la frivolité du cœur humain, παρὰ τὴν τοῦ ἀνθρώπου κενοδοξίαν[2].

Les plaisirs que nous procure la satisfaction de nos désirs se distinguent naturellement comme les désirs eux-mêmes: mais on les distingue en outre suivant leur essence, et cette distinction s'applique aux plaisirs de l'âme comme à ceux du corps. C'est d'abord le plaisir mobile, instantané, qui consiste essentiellement en un mouvement, et qui par suite n'est pas une fin, ἐν κινήσει, κατὰ κίνησιν; c'était le seul que reconnaissaient les Cyrénaïques. Mais en opposition à cette école, Épicure en admettait un autre, le plaisir stable, ou plutôt le plaisir qui opère la stabilité, qui restaure et rétablit l'équilibre des forces et des éléments, et dont l'essence est plutôt repos que mouvement, καταστηματικαί. C'est là le vrai plaisir, parce qu'il est la vraie fin posée par la nature, à savoir, l'état qui accompagne ou suit la disparition de la souffrance soit de l'âme soit du corps.

Ainsi l'ataraxie et l'aponie sont des plaisirs καταστηματικαί: la jouissance et la joie, χαρὰ καὶ εὐφροσύνη sont des plaisirs mobiles, perçus dans des actes qui sont eux-mêmes des mouvements, κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλέπονται[3].

On aurait tort d'appeler négatif ou purement passif ce plaisir qui consiste dans la conscience ou dans la sensation de l'équilibre, de l'harmonie de toutes les parties et de toutes les fonctions de l'être, dans le sentiment intime de la possession de tout ce qui lui appartient par nature et par essence, τὸ τῇ φύσει ἔχειν οἰκείως. Sans doute, en tant que repos parfait, que plénitude de l'être, il n'est susceptible ni d'accroissement ni de diminution. Si l'on mesure avec la raison

[1] Id., X, 149, 32. ἐν αἷς ὑπάρχει ἡ σπουδὴ σύντονος.
[2] D. L., X, 149, 31.
[3] D. L.., X, 136.

les bornes du plaisir, la durée, même infinie, n'en accroît pas l'intensité et ne permet que d'en varier l'objet et l'espèce [1]. Ce qui détermine le plaisir, τὸ πέρας, c'est l'absence de toute cause de douleur, parce que la nature accroît la sensation du plaisir jusqu'au point où elle est complètement délivrée du mal ; mais elle ne permet pas d'aller plus loin dans la catégorie de la quantité et n'admet que des variétés qui n'ont rien de nécessaire, puisqu'elles n'ont pas pour objet de faire cesser la douleur [2].

Mais pour ne pas admettre de mouvement dans la catégorie de la quantité, le plaisir vrai n'est pas cependant l'état d'un homme endormi ; au contraire cette paix, cette sérénité de l'âme, où elle agit sans avoir le sentiment pénible de l'effort, cet état du corps où l'on ne sent pas, pour ainsi dire, qu'on en ait un, et dont la sensation est le signe le plus certain de la santé, permettent seuls à l'homme une action réglée, mesurée, calme et joyeuse [3]. La vie n'est ni un torrent ni une eau stagnante : c'est un fleuve au cours contenu et régulier ; elle est action, activité dirigée par la raison (en vue du bonheur. Ce rôle actif est marqué partout [4] : la philosophie même est un acte [5], parce qu'elle est un art, l'art de vivre, et tout art est une activité.

[1] D. L., X, 145, 19. ὁ ἄπειρος χρόνος ἴσην ἔχει τὴν ἡδονὴν καὶ ὁ πεπερασμένος. Cic., *de Fin.*, I. Non majorem voluptatem ex infinito tempore ætatis percipi posse quam ex hoc percipiatur quod videamus esse finitum.

[2] Gassendi, *Syntagm.*, p. 145. Cic., *de Fin.*, I. « Omnis autem privatione doloris putat Epicurus terminari (τὸ πέρας) summam voluptatem, ut postea variari voluptas, distinguique possit, augeri amplificarique non possit .. Quum omnis dolor detractus esset, variari, non augeri voluptatem. Cicéron (*de Fin.*, II, 2) fait une critique sévère de l'obscurité et du vague de l'idée de plaisir dans Épicure qui le comprend tantôt comme la satisfaction momentanée qui naît de la délivrance d'une peine, tant simplement comme l'absence de la peine.

[3] Il est de fait que lorsqu'on ne sent pas qu'on a des yeux, qu'on a un estomac, c'est la preuve certaine que les uns et l'autre sont dans leur état naturel et fonctionnent régulièrement.

[4] D. L., X, 122. μελετᾶν οὖν χρὴ τὰ ποιοῦντα τὴν εὐδαιμονίαν. Id., 123. πράττε καὶ μελέτα.

[5] Sext. Emp., *Math.*, XI, 169. τέχνην τινὰ περὶ τὸν βίον τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι, et l'art est μέθοδος ἐνεργοῦσα τῷ βίῳ (τὸ σύμφερον. C'est une science active, ou mieux la science de l'action. C'est un vain bavardage qu'une

Épicure distingue le plaisir de l'âme du plaisir du corps qu'il appelle, le premier peut-être, le plaisir de la chair, mot bien étrange dans sa bouche, puisqu'il enferme certainement une idée de dégoût et de mépris. Contrairement aux Cyrénaïques qui prétendaient que les douleurs du corps étaient plus vives que celles de l'âme, ce qu'ils prouvaient en faisant remarquer que les châtiments infligés aux plus grands criminels étaient tous des supplices corporels, Épicure soutient que la chair ne souffre que dans le moment présent, tandis que l'âme souffre, comme elle jouit, à la fois dans le présent, dans le passé et dans l'avenir. La mémoire et l'espérance jouent leur rôle dans le sentiment de la douleur comme du plaisir psychiques. Les plaisirs de l'âme sont donc plus grands que ceux du corps [1]. Le plaisir ne s'accroît pas dans la chair : il est complet et entier aussitôt que la souffrance née du besoin a disparu par la satisfaction qui lui a été donnée ; il n'est susceptible que de variété, de diversité [2]. Ce n'est pas que la chair en soi ne serait pas susceptible de plaisirs infinis et n'aspirerait à en jouir dans une durée infinie; mais la raison qui a appris quelle est la fin, quel est le bien du corps, et quelles sont les limites de ses besoins, la raison qui le délivre de la crainte de douleurs éternelles, qui n'a pas besoin ni de l'infini ni de l'éternité, la raison pose au plaisir des sens sa borne et sa limite par la connaissance vraie de la nature des choses et de la vie. Cependant elle ne fuit pas ce plaisir, elle invite à en jouir en le mesurant, et lorsque les chagrins, les événements, les souffrances sembleraient conseiller à l'homme de sortir du banquet de la vie [3], parce qu'il manque quelque chose à la

philosophie qui n'aboutit pas à la pratique, et est impuissante à traiter les passions des hommes. Quelle utilité aurait la médecine qui ne saurait ni soigner ni guérir les maladies? Porphyr., *ad Marcell.*, 31, p. 209, 23. Nauck.

[1] D. L., X, 137. οἱ δὲ (les Cyrénaïques) χείρους τὰς σωματικὰς ἀλγηδόνας... ὁ δὲ (Epicure) τὰς ψυχικάς.

[2] D. L., X, 144, 18. ἀλλὰ μόνον ποικίλλεται.

[3] D. L., X, 144, 18 et 145. J'ai essayé de concilier la contradiction entre la phrase :

perfection de la félicité, elle ne veut pas qu'on y échappe en détruisant la vie même [1].

Et maintenant, de qui attendre ce plaisir, ce bien souverain de l'homme? Ce n'est pas des Dieux, nous le savons : ils sont indifférents et étrangers au sort de l'humanité : le spectacle des choses de ce monde, la sympathie et l'antipathie qu'ils en éprouveraient sans doute, troubleraient leur paix divine, c'est-à-dire leur félicité. Ces émotions, d'ailleurs, témoignent de l'imperfection de l'être et de son impuissance [2], audessus desquelles plane, immuable, leur éternelle béatitude. Ce n'est pas non plus de la nécessité du cours inflexible des lois invariables et éternelles de la nature, qui, dans certains systèmes de philosophie, est la maîtresse absolue et tyrannique, δεσπότιν, du sort des hommes; le destin, cause aveugle, irresponsable, implacable, qui n'a aucun sentiment moral, aucun compte à rendre envers la justice, que rien ne peut détourner de produire ses effets serait le despote le plus funeste qui pût régner sur le monde [3]. C'est en vain que l'humanité chercherait à se dérober à ce joug de fer qui plie toute chose, et briserait toute résistance, si même la résistance était possible. Plutôt que d'accepter cette croyance servile qui nous ôte toute action, toute liberté, toute espérance et qui serait vraiment l'enfer de l'âme, il vaudrait mieux encore croire aux fables qui nous enseignent que les dieux sont les maîtres de

οὐκ ἐπαύξεται ἐν τῇ σαρκὶ ἡ ἡδονή, et la phrase : ἡ μὲν σάρξ ἀπέλαβε τὰ πέρατα τῆς ἡδονῆς ἄπειρα καὶ ἄπειρος αὐτὴν χρόνος ἀρέσκοι ἄν.

[1] D. L., X, 145, 20. οὐθ'ἡνίκα τὴν ἐξαγωγὴν ἐκ τοῦ ζῆν τὰ πράγματα παρεσκεύασαν... κατέστρεφεν.

[2] D. L., X, 139, 1. ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον.

[3] D. L., X, 133. τὴν δὲ ὑπό τινων δεσπότιν εἰσαγομένην πάντων. ἀνυπεύθυνον, ἀπαραίτητον εἱμαρμένην. Le système auquel Épicure fait ici allusion est sans doute celui des Stoïciens. Cicéron (*de N. D.*) leur fait dire par Velléius : « Imposuistis cervicibus nostris sempiternum Deum... Hinc vobis exstitit primum illa fatalis necessitas quam εἱμαρμένην dicitis, ut quicquid accidat, id ex æterna veritate causarumque continuatione fluxisse dicatis. Gassendi croit plutôt qu'Épicure vise les anciens physiciens, Démocrite, Heraclite, Empédocle, et cite, à l'appui de son opinion, les mots du § 134 : τῇ τῶν φυσικῶν εἱμαρμένῃ, et ceux de la lettre à Pythoclès : καθάπερ τῶν φυσικῶν καλουμένων φησί τις.

notre sort et de notre bonheur, puisque ces Dieux étant supposés justes et bons, on pourrait du moins espérer de réaliser le but suprême de la vie en fléchissant leur juste colère, ou en faisant appel à leur juste bonté [1]. Ce n'est pas assurément du hasard que nous pouvons attendre notre félicité, le hasard qui a sa part dans l'économie générale du monde, dont la nécessité, malgré l'étendue de sa puissance réelle, n'est pas la souveraine absolue [2]. Le hasard est une cause désordonnée, inconstante, instable, contradictoire à elle-même; ce qui prouve qu'il n'est point un Dieu [3]. Sans contester que le hasard, qui est l'indétermination même quant aux personnes, aux temps, aux modes ou aux lieux, puisse nous fournir l'occasion de grands biens, comme aussi de grands maux, ce n'est pas sur lui que l'homme doit compter pour assurer son bonheur [4].

L'homme ne doit, pour être heureux, compter que sur lui-même, sur la libre détermination de sa volonté éclairée par sa raison et gouvernée par elle [5]. Notre volonté, c'est nous-même, et notre volonté n'a pas de maître, ἀδέσποτον; nous sommes maîtres de nous-mêmes, c'est-à-dire de nos représentations, de nos opinions, de nos décisions; c'est de nous qu'il dépend d'appeler à la conscience, c'est-à-dire à la vie, à la puissance, telles ou telles de nos représentations, qui à leur tour détermineront nos actes [6]. Nous avons la faculté de tendre notre pensée vers telles images, ou vers

[1] D. L., X, 134. κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ.

[2] D. L., 133. ἃ δὲ ὑπὸ τύχης.

[3] D. L., 133. ἄστατος. Plutarque (*Pl. Phil.*, I, 29) et Galien (*H. Ph.*, t. XIX, p. 263) écrivent ἀσύστατος, discors, non cohærens. D. L., X, 134. οὔτε θεὸν... ἀτάκτως... ἀβέβαιος αἰτία.

[4] D. L., X, 134.

[5] Stob., *Ecl. Phys.*, I, 206. « Épicure fait entrer dans l'organisme de son système de causes, διαρθροῖ ταῖς αἰτίαις τὴν κατ' ἀνάγκην, κατὰ τύχην, κατὰ προαίρεσιν. D. L., X, 133. τὸ παρ' ἡμᾶς. Id., 144, 15.

[6] Lucr., IV, 780-783.

Et simul ac volumus nobis occurrit imago

. . . . IV, 801. Sese parat... se contendit.

telles autres. C'est en cela même que consiste la dignité et l'honneur de la vie, ce qui fait que, par une loi de la nature nous méritons par nos actes le blâme ou l'éloge [1]. La responsabilité est une loi naturelle, c'est-à-dire un élément intégrant, primitif, essentiel de notre être moral.

La volonté libre et la raison éclairée sont donc les seuls principes sur lesquels nous puissions compter pour fonder un bonheur moral et digne d'un être qui pense ; car il vaut mieux être misérable en gardant sa raison, qu'être heureux, si on pouvait l'être, en la perdant [2]. Le mieux, sans doute serait, dans la vie humaine, que le hasard menât à bonne fin, nous aidât à réaliser ce que la raison a jugé être le beau moral [3]. Mais au fond le hasard est pour peu de chose dans la félicité de l'homme. C'est la raison qui lui fait connaître, lui ménage, lui procure les plus grands biens, les vrais et souverains biens, et lui en assure la conservation pendant toute la durée de sa vie [4].

Mais comment le pourra-t-elle ? En purifiant le vase sacré qui reçoit les représentations et les idées, et qui, s'il est corrompu par l'erreur, les altère elles-mêmes. Et il est altéré, ce vase de la pensée, soit [6] par la nécessité, c'est-à-dire par le mouvement fatal des atomes qui l'introduisent en nous et y apportent les simulacres, soit par le hasard qui a formé ces re-

[1] D. L., X, 133. ᾧ καὶ τὸ μεμπτὸν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖ.

[2] D. L., X, 135. κρεῖττον εἶναι... εὐλογίστως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν. On connaît la forme humoristique que Stuart Mill a donnée à cette maxime épicurienne : mieux vaut être un homme affligé qu'un cochon satisfait.

[3] D. L., X, 135. βέλτιστον γὰρ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ καλῶς κριθὲν ὀρθωθῆναι διὰ ταύτην.

[4] D. L., X, 144, 15. βραχέα σόφῳ τύχη προσεμπίπτει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διῴκησε καὶ κατὰ τὸν συνεχῆ χρόνον τοῦ βίου διοικεῖ καὶ διοικήσει.

[5] J'ajoute ce mot ici, que les Épicuriens répètent avec une sorte d'affectation en toute circonstance. Philodem., περὶ Εὐσεβ. Gomp., 104. Usener, p. 133. τὴν καθ' ἱερᾶς τραπέζης συνθήκην μὴ παραβαίνειν, ne pas violer l'engagement contracté à la *sainte table*. C'est la première formule de ce genre que je rencontre.

[6] Lucr., VI, 16.
Vitium vas efficere ipsum
Omniaque illius vitio corrumpier intus.

présentations[1]. Et comment le purifier? Par un effort de volonté et l'exercice de la raison. Nous avons la puissance d'écarter toutes les représentations que nous voulons : elles s'écartent pour ainsi dire d'elles-mêmes, si la raison ne fait pas un effort, ne se tend pas pour en retenir quelques-unes ; celles que nous ne retenons pas par un effort spécial s'évanouissent[2]. De même que l'expérience peut seule corriger et contrôler l'expérience, de même la raison peut seule se contrôler et se corriger, se tenir sur ses gardes. C'est ainsi que la raison deviendra saine et tempérante, νήφων[3], que ce vase qui contient la liqueur et le parfum de la pensée sera purifié, pur, et ne corrompra plus ce qu'on lui confiera en dépôt.

Les erreurs que les simulacres, véhicules de nos représentations, introduisent dans notre âme presque fatalement, auxquelles nous sommes ainsi soumis par le hasard du milieu où nous vivons, ἐν τῷ περιέχοντι, nous avons la puissance de les dissiper, avant de donner notre assentiment volontaire à celles qui se présentent à nous, malgré nous souvent : nous avons la puissance de suspendre notre jugement, de les faire attendre pour ainsi dire, τὸ προσμένον ; nous pouvons tendre l'activité de notre esprit de toutes nos forces pour écarter les unes, retenir les autres. Il y a plus : nos pensées se succèdent et affluent dans notre esprit en si grand nombre, passent et s'enfuient avec une si grande vitesse qu'il n'est pas nécessaire de faire un grand effort pour les chasser définitivement : elles disparaissent d'elles-mêmes, quand nous ne voulons pas, quand nous ne faisons pas un acte de contention intellectuelle pour les retenir, *nisi sese contendit*.

L'homme est libre ; il peut arrêter le cours de ses représen-

[1] Id., VI, 31.

Quod flueret *naturæ vi* varieque volaret
Seu casu seu vi, quod sic Natura parasset.

[2] Lucr., IV, 805. . . Omnia quæ sunt
Præterea, pereunt nisi quæ ex sese paravit.
Ipse parat sese porro.

[3] D. L., X, 132.

tations pour les examiner, et par suite, la série de ses actes. Son esprit ni sa volonté ne sont victimes du hasard, ni les esclaves de la fatalité, ni le jouet des Dieux.

Si nous usons comme il convient du pouvoir que la nature nous a laissé et donné, nous verrons que tout plaisir est un bien, parce qu'il a un rapport intime, essentiel avec notre être; qu'aucun plaisir en soi n'est un mal et ne mérite en soi d'être évité ou écarté; que si tout plaisir pouvait se consolider, durer, posséder notre être entier, corps et âme, ou du moins les plus hautes et les plus nobles parties de notre nature, il n'y aurait pas de différence entre les plaisirs; que si les plus grossiers pouvaient nous affranchir de la crainte des dieux, de la mort, de la douleur, s'ils pouvaient nous enseigner à borner nos désirs, nous n'aurions rien à blâmer en eux; nous ne connaîtrions ni la douleur ni la tristesse, c'est-à-dire nous ne connaîtrions pas le mal [1]. Mais l'expérience nous apprend que les plaisirs n'ont pas cette efficace et cette vertu; qu'il ne faut pas les rechercher tous pas plus qu'il ne faut fuir toute douleur; qu'il faut juger des plaisirs par la mesure comparative de leur utilité et de leur non utilité à nous délivrer de la crainte des Dieux, de la crainte de la mort et des souffrances; qu'il faut savoir même tenir compte des circonstances et des temps qui font tantôt d'un mal un bien, tantôt d'un bien un mal [2]. Les plaisirs sont donc relatifs; tous sont relatifs, à l'exception d'un seul : celui qui accompagne ou qui suit la connaissance, la conscience de la vérité sur la vraie fin du bien et des désirs, la vraie nature du mal, connaissance qui a pour condition antécédente nécessaire la science de la nature du Tout [3]. La science est la vraie libératrice, la vraie purificatrice de l'âme, et voilà pourquoi elle est le souverain plaisir, ou du moins la

[1] D. L., X, 141, 8, 142, 10 et 11.

[2] D. L., X, 129, 130. τῇ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει.

[3] D. L., X, 142, 11. κατονοεῖν τοὺς ὅρους τῶν ἀλγηδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν... κατειδότα τίς ἡ τοῦ σύμπαντος φύσις.

source unique du souverain plaisir [1], qui consiste dans l'absence de toute douleur, c'est-à-dire dans l'harmonie de tous les éléments, dans le parfait équilibre de toutes les fonctions de notre être, physique et intellectuel, du système entier qui le constitue, τὸ ὅλον ἄθροισμα. C'est là le plaisir suprême[2], qui naît lorsque la science, scrutant et découvrant les causes des choses, le motif de choisir et d'éviter certains objets et certains actes, à l'aide de la raison, a chassé de l'âme toutes les erreurs qui la troublent et qui empoisonnent la vie. La science vraie est pratique : elle est à la fois spéculation et action ; car en faisant pénétrer l'homme dans le fond et l'essence des choses, elle lui rend, elle lui donne la liberté, c'est-à-dire l'activité libre et ordonnée qui constitue la plénitude de son être moral [3]. C'est le caractère éminent, plus marqué peut-être dans Épicure, de toute la philosophie grecque : je veux dire l'union indissoluble, l'interpénétration de la pensée et de la parole, d'une part, de la pensée, de la parole et de l'action, d'autre part. Ces éléments ne se subordonnent pas : ils se conditionnent l'un l'autre. Si l'un d'eux devait être prédominant, ce serait évidemment la pensée, et c'est parce que le vrai bonheur est un bonheur de la raison, un effet de la science, sinon l'acte de la science même, qu'on peut comprendre que la durée n'y ajoute rien ; que le vrai bonheur, tout complet et se suffisant à lui-même, est au dehors et au-dessus du temps. La pensée des choses éternelles nous fait participer à leur éternité ; la possession de la vérité absolue constitue une sorte d'existence absolue, supérieure et de beaucoup aux agitations inséparables des joies successives et passagères d'une existence qui se disperse à tous les moments de la durée et se divise à tous les points de l'espace.

[1] D. L., X, 140, 3. ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις.

[2] D. L., X, 144, 18. τῆς δὲ διανοίας τὸ πέρας τὸ κατὰ τὴν ἡδονήν.

[3] Cic., *de Fin.*, I. Errore maximo... liberantur.

Le plus puissant organe de notre bonheur est donc la raison qui, considérée au point de vue pratique, prend le nom de prudence ou sagesse, φρόνησις, et est le principe de tous les biens, le plus grand bien elle-même et supérieure, sous ce rapport, à la philosophie. Elle est la mère de toutes les vertus, la tempérance, le courage, la justice, le sentiment de l'honneur moral [1], unies par leur nature au bonheur qui en est inséparable comme elles sont inséparables du bonheur [2]. On ne peut pas goûter de félicité sans elles et il faut les pratiquer pour la connaître. La vertu seule est inséparable du plaisir : tout le reste peut en être séparé [3].

La tempérance consiste à être sobre et frugal [4]. La sobriété est un grand bien ; elle ne nous prescrit pas de n'user que du plus petit nombre possible de biens et de plaisirs ; mais elle nous apprend à nous contenter d'un petit nombre ; elle nous convainc que ceux qui savent le mieux jouir de l'abondance des biens sont ceux à qui ils sont le moins nécessaires et qui savent le mieux s'en priver. Les besoins vrais de la nature physique sont faciles à satisfaire, et parmi ces besoins il ne faut pas compter les plaisirs de l'amour, τὰ ἀφροδίσια [5], dont la satisfaction n'est jamais réclamée par la santé. Les plaisirs sensibles les plus vifs durent peu, et les désirs de la vanité ne peuvent jamais être satisfaits [6]. Lorsque la nature est satisfaite, lorsque la souffrance de la

[1] Cic., *de Fin.*, II, 16. Istorum verborum, quæ perraro appellantur ab Epicuro, sapientiæ, fortitudinis, justitiæ, temperantiæ. D. L., X, 132. διδάσκουσα (ἡ φρόνησις) ὡς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως.

[2] D. L., X, 132. συμπεφύκασιν γὰρ αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἐστὶν ἀχώριστον. Id., 140, 5.

[3] D. L., X, 138.

[4] D. L., X, 130.

[5] Gal., t. I, p. 371, et t. V, p. 911. Ἀφροδισίων μὲν κατ' Ἐπίκουρον οὐδεμία χρῆσις ὑγιεινή, ce que Galien, médecin, trouve excessif. Il dit ailleurs, t. XVII, p. 521) que Démocrite trouve que la jouissance est un état épileptique momentané, et qu'Épicure, qui en nie la nécessité, l'admet comme un plaisir à la condition qu'il ne soit pas nuisible.

[6] Senec., *Ep.*, 16, 7. Ab Epicuro dictum est : si ad naturam vives, nunquam eris pauper ; si ad opiniones, nunquam eris dives.

faim est apaisée, les viandes les plus exquises ne nous causent pas moins de dégoût que les mets les plus simples ; mais au contraire, lorsque la nature crie, un morceau de pain sec et de l'eau nous causent un suprême plaisir [1]. Car la chair crie quand elle souffre, et il ne faut pas s'imaginer que quand elle souffre, l'âme ne souffre pas : l'âme crie elle aussi, et il est difficile à l'âme d'étouffer en elle ces cris de la nature ; quand la chair dit : J'ai soif, j'ai faim, j'ai froid, le plus sûr est d'empêcher ces révoltes de la nature par un régime approprié à ses besoins et qui lui donne chaque jour sa suffisance [2]. Cela même est conforme à la science. Il faut être sobre avec sobriété. Car l'abstinence, la modération, la tempérance n'est pas un bien en soi, mais seulement relativement à la nature de l'homme et par ses effets. Ces effets c'est la paix intérieure et pour ainsi dire la concorde de l'âme avec elle-même, qui est une jouissance si profonde et si douce [3]. Elle nous montre, et par l'expérience, ce qu'il faut faire et ne pas faire, ce qu'il faut fuir et ce qu'il faut rechercher pour obtenir cette paix délicieuse, et nous prescrit en outre d'être constant et ferme dans nos résolutions une fois prises [4]. C'est elle qui nous enseigne à ne vouloir que des plaisirs que n'accompagne ou ne suive aucune douleur, et elle renferme en soi précisément la force d'âme qui nous permet de retenir notre jugement sur les plaisirs, jusqu'à ce qu'il soit bien réfléchi, et de vouloir même certaines douleurs pour en éviter une plus grande.

[1] Senec., *Ep.*, 18, 9. Il écrit à Polyænus en se jouant et en se raillant : Métrodore n'est pas encore aussi avancé que moi dans la voie du bonheur ; car il a dépensé, pour sa nourriture d'un jour un as tout entier, tandis que moi j'en ai économisé une partie. « Non toto asse pasci (gloriatur), Metrodorum, qui non tantum profecerit, toto. »

[2] Porphyr., *ad Marcell.*, 30, p. 209. Nauck, Usener, *Epicur.*, p. 161. ἀφυσιολόγητον μηδὲν ἡγοῦ βοώσης τῆς σαρκὸς βοᾶν τὴν ψυχήν· σαρκὸς δὲ φωνή· μὴ πεινῆν, μὴ διψῆν, μὴ ῥιγοῦν.

[3] Cic., *Acad.*, I, 14. Quia pacem animis afferat, et eos quasi concordia quadam placet et leniat.

[4] Id., *id.* Stare in eo quod est judicatum.

Il ne faut pas que l'homme ait une trop haute idée de lui-même, et qu'il s'imagine avec orgueil qu'il est une plante céleste. Non! il est un animal, et un animal très terrestre, dont l'origine est des plus humbles, et dont toutes les conditions de vie sont des plus basses. Toute sa science, toute sa sagesse, toute sa noblesse, toute sa grandeur, toute sa félicité reposent en dernière analyse sur un élément inférieur, s'élèvent d'une racine obscure mais profonde, fondement de tout son être [1]. Le premier besoin, le premier désir, par suite le premier plaisir de l'être vivant est de se nourrir, de conserver, de développer son corps par l'alimentation. Cette fonction a pour organe l'estomac, γαστήρ. Le plaisir de l'estomac consiste, comme les plaisirs de tous les organes, à remplir sa fonction sans douleur, et ce plaisir est la condition nécessaire, fatale de tous les autres plaisirs, de ceux de l'action comme de ceux de la pensée. De là ces propositions que les adversaires anciens et modernes de l'épicuréisme ont tant de fois signalées à la réprobation universelle, en en altérant le sens : Le principe et la racine de tout bien est le plaisir de l'estomac [2]; c'est à lui que se rapportent

[1] Athen., XII, 546. ἀρχὴ καὶ ῥίζα πάντος ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονὴ καὶ τὰ σοφὰ καὶ τὰ πέριττα ἐπὶ ταύτην ἔχει τὴν ἀναφοράν. Clem. Alex., *Strom.*, II, 21. Épicure « πᾶσαν χαρὰν τῆς ψυχῆς οἴεται ἐπὶ τῇ πρωτοπαθούσῃ τῇ σαρκὶ γενέσθαι », c'est-à-dire vient à la suite des premières impressions de la chair.

[2] On traduit ordinairement γαστήρ par le ventre, et au lieu de περὶ γαστέρα, qui est la formule la plus générale (Athen., VII, 11, περὶ γαστέρα ὁ κατὰ φύσιν βαδίζων λόγος ἅπασαν ἔχει σπουδήν. Plut., col. 2 et 30. περὶ γαστέρα τἀγαθὸν εἶναι). Plutarque donne quelquefois εἰς τὴν γάστερα, ce qui change beaucoup le sens, qui serait « tout bien a pour fin le ventre », ou, comme le dit Rabelais (Pantagr., l. IV, ch. 57) dans sa langue d'une incomparable énergie : « Tout pour la trippe ». Mais la traduction comme le changement de la préposition περὶ en εἰς ont été évidemment inspirés par l'esprit critique et l'hostilité des écoles rivales. Bopp, Pott et Kuhn dérivent le mot γαστήρ d'une racine sanskrite *Gas*, qui signifie absorber, et n'a avec *venter* que des relations fort douteuses L'absorption, l'assimilation, la digestion se font par l'estomac d'abord, et c'est seulement la seconde digestion qui se fait par l'intestin qui remplit la cavité abdominale. Le sens de la phrase d'Athénée (VII, 11) me paraît donc être : le développement naturel de la raison tourne forcément, nécessairement, *autour* de la vie physique qui en est le principe, et comme le centre de toute vie, ἀρχὴ καὶ ῥίζα. M. Guyau, p. 31, dit qu'Épicure ne connaît pas d'autre plaisir que celui de la chair. C'est en opposition absolue avec Épicure même, qui les distingue et déclare

toute la science et toutes les vertus de l'homme ; je ne sais pas quels biens l'homme pourrait posséder, si on lui supprimait les plaisirs de l'estomac et les plaisirs de l'amour [1] ». Il ne faut jamais oublier que pour Épicure le plaisir consiste dans l'absence de douleur : *carere malis*, et il est certain que les souffrances de la faim, de la soif, du froid, comme les fureurs du désir des sens, arrivées à un certain paroxysme, désorganisent les fonctions de la vie intellectuelle comme de la vie morale. Il n'y a pas à dire : il faut manger et il faut boire ; il faut évacuer les résidus de l'alimentation : il faut vivre, en un mot, pour bien vivre et pour vivre saintement. L'homme n'est ni ange ni bête.

Le courage n'est pas un don de la nature ; c'est une vertu acquise par la raison qui nous apprend à connaître ce qui nous est vraiment utile [2]. Il fait déjà partie, comme nous l'avons vu, de la tempérance : car il faut du courage en même temps que de la sagesse pour résister à l'attrait des faux désirs. Le courage consiste à ne pas éprouver de crainte ni des Dieux qui ne veulent ni ne peuvent nous faire ni bien ni mal ; ni de la mort, le mal qui fait frissonner le plus douloureusement l'âme, τὸ φρικωδέστατον τῶν κακῶν [3]. Il ne faut pas craindre la mort, car elle n'est rien pour nous, οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς. Tant que nous vivons, nous n'avons pas à la redouter : elle n'est pas là ; quand elle arrive, nous ne sommes plus là. L'être qui a perdu la vie a perdu le sentiment, et ce qui ne peut nous causer aucun sentiment n'est rien, rien du moins

les plaisirs des sens inférieurs à ceux de l'âme (D. L., X, 137 et 138), μείζονας ἡδονὰς εἶναι τῆς ψυχῆς Cicéron lui-même, *de Fin.*, I, 17, qui reproche à Epicure d'avoir recommandé les plus obscènes plaisirs, comme Plutarque (γαστρὶ χαρίζεσθαι, col. 30 ; *de Fin.*, II, 21. De obscænis voluptatibus de quibus ab Epicuro sæpissime *dicitur*) déclare qu'Épicure, en posant en principe que les plaisirs et les douleurs de l'âme naissent (*nasci* fatemur) des plaisirs et des douleurs du corps, maintient leur différence et la supériorité des uns sur les autres.

[1] D. L., X, 6. οὐ γὰρ ἔγωγε ἔχω τί νοήσω τ'ἀγαθὸν ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονὰς, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι'ἀφροδισίων.

[2] D. L., X, 120. Cic., *de Fin.*, I, 19. A physicis fortitudo sumitur.

[3] D. L., X, 125.

pour nous. Comment craindre d'ailleurs un phénomène que nous savons être une loi de la nature? Nous n'avons pas lieu de craindre les maux physiques, parce que s'ils sont aigus et insupportables, ils ne peuvent durer longtemps, et que ceux qui durent, les longues maladies par exemple, sont supportables et même nous apportent peut-être plus de plaisirs que de douleurs. Il y a un charme dans la convalescence, inséparable de la maladie [1]. Y a-t-il lieu de craindre l'avenir dont on ne peut dire qu'il nous appartient, si l'on ne peut pas dire qu'il ne nous appartient pas. Il nous appartient en tant que nous pouvons l'amener et le réaliser ; il ne nous appartient pas, parce que nous ne sommes jamais certains de le saisir et de le réaliser [2]. Craindrons-nous la fortune et le hasard, contre lesquels il faut s'armer et pour ainsi dire se ranger en bataille [3] avec l'espoir fondé de les tourner à notre avantage et à notre bonheur [4] ? pas plus que la nécessité ou le destin ; car nous avons la conscience qu'elle n'est pas la maîtresse absolue du monde, du moins du monde moral, de nos volontés, de nos idées, de nos vertus, de nos plaisirs, c'est-à-dire de notre bonheur.

Parmi les vertus qui contribuent à notre bonheur, il ne faut pas oublier la piété ou la sainteté [5]. La piété consiste à avoir sur les Dieux des opinions saintes, ὅσια, c'est-à-dire qui reconnaissent leur vraie essence, leur vraie perfection, συντέλεια [6]; et cette perfection consiste dans leur sérénité, dans leur paix inaltérable et éternelle [7]. L'impiété ne consiste

[1] D. L., X, 140, 4, 133. Plut., *de Aud. poet.*, 14. M. Aur., VII, 33, qui cite la maxime d'Épicure : Le mal ou n'est pas intolérable, ou n'est pas durable : tu ne le craindras pas, si tu te souviens qu'il a des bornes et si tu n'en accrois pas la violence par de fausses opinions.

[2] D. L., X, 122.

[3] D. L., X, 120. ἀντιτάξεσθαι.

[4] D. L., X, 122.

[5] Épicure avait écrit sur ce sujet un traité spécial (D. L., X, 27) que Cicéron considère comme une ironie de la part d'un homme qui niait la Providence des Dieux (*de N. D.*, I, 41). « Etiam de sanctitate, de pietate adversus Deos libros scripsit : (I, 45) ludimur ab homine ».

[6] Philod., vol. Herc., f. 104, p. 122. Gomperz.

[7] D. L., X, 133.

pas à nier l'existence de ces Dieux, que la crédulité et la superstition populaires se représentent, mais au contraire, comme le font les foules ignorantes, à donner aux vrais Dieux des attributs qui offensent leur majesté et contredisent à leur nature[1]. La piété prescrit aux hommes la prière, l'adoration, l'initiation aux mystères[2], tout en sachant bien que les Dieux n'ont besoin de rien de ce qui vient des hommes, qu'ils sont au-dessus des sentiments de la colère comme de l'affection[3], que nous n'avons d'eux rien à craindre, rien à espérer. Ce que nous leur devons ce sont des hommages libres, des respects désintéressés, et non un commerce d'échange, une sorte de troc entre leurs bienfaits et nos prières. La disposition d'esprit qu'il faut apporter à ce culte, c'est la pureté de l'âme, un cœur sans envie, sans haine, qui respecte, même dans leur piété mal conçue, les opinions que nous condamnons chez les autres et dont il faut s'attrister sans s'irriter[4]. Pour quoi verrait-on là, comme le veut Plutarque, une lâche prudence et une vile hypocrisie, plutôt qu'un témoignage de sympathie et de respect pour les âmes simples, et pour la foi du charbonnier[5]. Craindre les Dieux, avoir peur de ce qui est parfait, c'est le comble de l'impiété[6]. Si l'on pouvait, sans témérité, tirer une conclusion de l'obscur fragment de Philodème, on pourrait dire que la piété, dans la doctrine épicu

[1] D. L., X, 123. ἀσεβὴς δ'οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ'ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων.

[2] Plutarque (*N. suav. viv. pot. sec. Epic.*, 21), l'accuse ici de jouer une comédie : ὑποκρίνεται γὰρ εὐχὰς καὶ προσκυνήσεις οὐδὲν δεόμενος... οἴονται θυσίαις καὶ τελεταῖς ὁμιλεῖν.

[3] Philod., Vol. Herc., II, f. 104. Gomp., p. 122. νοῶν αὐτὸν (Dieu) χωρὶς ὀργῆς καὶ χάριτος .. τῶν ἀνθρωπείων μηδενὸς προσδεῖσθαι.

[4] Plut. (*N. suav. viv. pot. sec. Epic.*, id.) : οὕτω οἴεται σχηματίζεσθαι... καὶ μὴ φθονεῖν μηδ'ἀπεχθάνεσθαι τοῖς πολλοῖς... οἷς χαίρουσιν ἕτεροι πράττοντες, αὐτοὺς δυσχεραίνοντας.

[5] Philodem., l. l. δεισιδαίμονες εἰς ἀνυπέρβλητον ἀσέβειαν ἐκβάλλειν.

[6] Pyrrhon, le sceptique Pyrrhon, qui ne croit à rien, vit aussi comme ceux qui croient et espèrent. Comme Épicure, il respecte les croyances populaires : il s'y conforme, il s'y prête. Il se laissa même élire grand prêtre, et ne s'acquitta pas plus mal qu'un autre de ses fonctions sacerdotales. C'était chez lui indifférence absolue et systématique : le point de vue d'Epicure est plus haut et plus noble.

rienne, consiste à imiter Dieu, dans la mesure où il est possible à l'homme, même au sage, de le faire[1]. La félicité éternelle et parfaite dont il jouit est, par suite de la ressemblance qui existe entre l'homme et Dieu, composée des mêmes éléments, le modèle auquel l'homme aspire. Leur bonheur à tous deux est dans la paix. Mais, malgré cette ressemblance, l'homme ne peut jamais espérer de s'assimiler réellement à Dieu, que sa perfection élève trop au dessus et trop en dehors de l'humanité, pour qu'il puisse même compatir à ses misères, tandis que l'homme, le sage lui même, reste toujours un homme, c'est-à-dire accessible à l'amitié et à la pitié.

La justice est une vertu intimement, essentiellement liée au plaisir, c'est-à-dire au bonheur[2]. La justice naturelle est un engagement inspiré par le sentiment de l'utilité, contracté par les hommes non seulement en vue de ne pas se nuire les uns les autres, mais encore de se donner à soi même, en la donnant aux autres, une garantie de confiance et de sécurité mutuelle[3]. Le plus grand fruit de la justice est l'ataraxie[4]. Elle engendre ainsi la bienveillance, et bientôt l'amour.

[1] Vol. Herc., II, 80. Comp., p. 110. δύναται γὰρ ἐκ τῆς ὁμοιότητος ὑπάρχουσα διαιώνιον ἔχειν τὴν τελείαν εὐδαιμονίαν, puisque les choses identiques, ἑνότητες ἐκ τῶν αὐτῶν ἢ τῶν ὁμοίων στοιχείων... ἀποτελεῖσθαι δύνανται.

[2] Les quatres conditions du bonheur étaient formulées dans les quatre propositions fondamentales suivantes, τὰ κυριώτατα, qu'on appelait le τετραφάρμακος : 1. ἄφοβον ὁ θεὸς ; 2. ἀναίσθητον ὁ θάνατος ; 3. τἀγαθὸν εὔκτητον ; 4. τὸ δεινὸν εὐεκκαρτέρητον. Vol. Herc., col. XI, 6 ; id., t. I, f. 148.

[3] D. L., X, 150. τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι. Id., 43. Tous ceux qui peuvent s'assurer la sécurité, τὸ θαῤῥεῖν, en se liant avec ceux qui sont proches, ἐκ τῶν ὁμορούντων, vivent dans le plus grand charme, parce qu'ils ont la plus sûre des garanties, βεβαιότατον πίστωμα. Cic., *de Fin.*, I, 19 : de justitia quæ non modo nunquam nocet cuiquam sed contra semper impertit aliquid cum sua vi atque natura quod tranquillet animos ». Cicéron (*id.*, I, 5) affirme qu'il reproduit les idées d'Épicure, et qu'elles ne seraient pas exposées avec plus d'exactitude même par des Épicuriens : « Ut ab ipsis qui eam disciplinam probant, non soleat accuratius explicari ». On ne peut s'expliquer cette prétention à une si parfaite exactitude qu'en supposant avec Usener qu'il avait eu à sa disposition un abrégé des livres, περὶ τέλους, περὶ αἱρέσεων, auxquels il emprunte aussi ce qu'il rapporte de leur théorie de l'amitié.

[4] Clem. Alex., *Strom.*, VI, 2.

caritas, nécessaire au vrai repos de l'âme qui ne se repose que dans l'amour [1]. Les biens fondés dans la nature peuvent être poursuivis et atteints sans qu'il soit nécessaire de commettre d'injustices : quant aux autres, nous ne sommes pas tenus de les poursuivre. Ce n'est pas pour elle-même, en soi, que la justice est un plaisir, mais parce qu'elle nous apporte ce bien précieux d'être aimé, qui achève et couronne le bonheur [2]. Aussi peut on dire, que de toutes les choses que la sagesse, la science nous procure pour la félicité parfaite, la plus grande et de beaucoup, c'est l'amitié dont nous allons parler tout à l'heure.

Nous avons dit que la justice doit être considérée comme un contrat, comme un pacte tacite entre les hommes. Les êtres qui ne sont pas susceptibles de contracter, de prendre des engagements les uns avec les autres, ceux même d'entre les hommes qui n'ont pas pu ou voulu le faire sont par là même étrangers au droit et à la justice. La justice n'est donc pas un bien en soi, καθ' ἑαυτό : elle n'est qu'un rapport ; elle naît des relations mutuelles et des engagements qui en résultent : elle est un fait psychologique provenant d'un fait social ; elle suppose la société dont elle est le premier degré d'organisation et de fondement.

L'injustice n'est pas, par conséquent, un mal en soi ; le mal qui l'accompagne, c'est la crainte, la crainte de ne pas échapper au châtiment ; et cette crainte, il n'est pas possible à l'homme injuste de s'en délivrer. Il n'est pas possible que celui qui a transgressé les engagements pris par lui envers ses semblables, croie qu'il demeurera toujours inconnu et impuni. Quand bien même il aura mille fois échappé à la justice, jusqu'à la catastrophe qui l'attend et le menace, il ne saura jamais s'il pourra toujours s'y dérober et son

[1] Cic., *de Fin.*, I, 16. Qua qui utuntur benivolentiam sibi conciliant, et quod aptissimum est ad quiete vivendum, *caritatem*.

[2] Cic., *de Fin.*, I, 16 Diligi et carum esse jucundum est propterea quod tutiorem vitam et voluptatem pleniorem efficit.

âme sera toujours empoisonnée par la crainte. L'injustice trouble l'âme où elle a fait sa demeure ; le méchant ne peut avoir ni sûreté ni sécurité. La paix de l'âme lui est absolument inconnue et interdite : non seulement la crainte des lois, la haine des hommes, mais sa conscience même lui enlèvent les vraies jouissances que ni la richesse, ni le pouvoir, ni les satisfactions de l'orgueil, ni les jouissances sensuelles ne peuvent lui assurer. La justice seule nous fait aimer et être aimé, c'est le plaisir suprême.

L'amitié ou l'amour dans son sens large, est comme un prolongement de la justice : c'est également un engagement mutuel non plus seulement de ne pas se nuire les uns aux autres, mais de s'aimer les uns les autres et d'aimer les autres comme soi même[1] ; mais c'est un pacte libre. Dans le système stoïcien, c'est la nature qui rend les hommes chers les uns aux autres ; ici c'est leur libre volonté, sans laquelle il n'y a pas de véritable amour. L'intérêt, l'habitude la commence, mais elle s'achève dans le désintéressement. Elle se suffit à elle-même : mais sans le plaisir délicieux qui l'accompagne, elle ne pourrait même pas naître parmi les hommes : elle leur fait connaître le plus intime, le plus profond de leurs plaisirs[2]. Rien en ce monde n'est éternel, rien même n'a une longue durée. Dans cette borne des choses et ces étroites limites de la vie, ce qui lui donne encore le plus grand prix, la plus grande force, c'est l'amitié : vivre, c'est-à-dire manger et boire sans amis, c'est paître plus que vivre, c'est la vie du lion et du loup[3]. Il faut la cultiver, comme on

[1] Cic., *de Fin.*, I, 20. Fœdus esse quoddam... ut ne minus quidem amicos quam se ipsos diligant. Cicéron (*id.*, II, 26) prétend que ce dernier trait était étranger au maître : attulisti aliud humanius horum recentiorum... *nunquam dictum ab ipso illo.*

[2] Cic., *de Fin.*, I, 20. Sine hoc (le principe du bien placé dans le plaisir) institutionem amicitiæ omnino non posse reperiri... Primos congressus fieri propter voluptatem ; quum autem usus progrediens familiaritatem effecerit, tum *amorem efflorescere* tantum, ut, etiam si nulla sit utilitas ex amicitia, tamen ipsi amici propter se ipsos amentur.

[3] D. L., X, 148, 28. τὴν ἐν αὐτοῖς τοῖς ὡρισμένοις ἀσφαλείαν φιλίαις

cultive un champ, pour les fruits qu'elle nous donne, et ce fruit qu'elle nous donne, c'est une participation, un commerce, un échange, une communauté de plaisirs, κοινωνία ἐν ταῖς ἡδοναῖς [1], et dans ce commerce particulier de biens et de plaisirs, le plaisir de donner est plus grand que celui de recevoir [2], et ce plaisir est si grand que non seulement l'ami sera prêt à souffrir pour celui qu'il aime les plus grands supplices [3], mais qu'il sera prêt à donner pour lui jusqu'à sa vie [4]. Le sage lui-même a besoin d'amis [5]. L'homme a besoin de l'homme, et le sage ne se suffit pas à lui-même ; parce qu'il est homme il ne peut vivre seul ; il ne domine pas l'humanité du haut de sa vertu : il se mêle à elle ; il ne perd pas contact avec la terre ; il ne s'isole pas dans l'orgueil de sa supériorité morale : il se sent faible dans sa force, indulgent, doux et sociable [6].

Il semble qu'il y a eu, chez les Épicuriens, plusieurs manières d'expliquer la nature et l'origine de l'amitié. Les uns disaient que la solitude, la vie sans amis est pleine de tristesses, de périls, de craintes ; la raison qui nous invite au bonheur, nous entraîne à contracter ces liens d'amitié, où nous trouvons une force qui rassure l'âme et lui donne la jouissance de la sécurité. Or nous ne pouvons compter sur le dévouement et l'affection des autres que s'ils peuvent à leur tour compter sur les nôtres. L'amitié est donc forcément réciproque. L'ami aime son ami comme lui-même. C'est l'amitié de raison [7]. D'autres pensaient que les premières

μάλιστα κατεῖδε συντελουμένην Cic., *de Fin.*, I, 20. Eadem scientia... quæ perspexit *in hoc ipso vitæ spatio*, amicitiæ præsidium esse firmissimum. Sen., *Ep.*, 19. Sine amico visceratio, leonis ac lupi vita est.

[1] D. L., X, 120.

[2] Plut., *N. poss. suav. viv. sec. Ep.*, 15, 4. τὸ εὖ ποιεῖν ἥδιον τοῦ πάσχειν. C'est la maxime d'Aristote.

[3] Plut., *Colot.*, 8. τῆς ἡδονῆς ἕνεκα τὴν φιλίαν αἱρούμενος ὑπὲρ τῶν φίλων τὰς μεγίστας ἀλγηδόνας ἀναδέχεσθαι.

[4] D. L., X, 121.

[5] Senec., *Ep.*, 9.

[6] Cic., *de Fin.*, II, 26. Humanius.

[7] Cic., *de Fin.*, I, 20. Ratio ipsa monet amicitias comparare.

relations sont nées du plaisir et de l'intérêt, que l'habitude les développe et les transforme en un amour désintéressé sans considération de notre utilité propre, qui nous fait aimer nos amis pour eux-mêmes[1]. Enfin l'amitié, pour quelques-uns, était le résultat d'une sorte de pacte, par lequel les sages s'engagent à ne pas aimer leurs amis moins qu'eux-mêmes : mais ce pacte ne pouvant avoir d'autre principe que l'intérêt, cette troisième explication rentre manifestement dans la première[2].

Il ne faut pas rapprocher l'amitié de l'amour des sens Ἔρως. L'amour dans cette signification n'est point un dieu, comme on le dit, ni un envoyé des Dieux[3] ; il n'est même pas divin. Même heureux, ce n'est pas un plaisir vrai : il fait toujours souffrir :

Medio de fonte leporum
Surgit amari aliquid quod in ipsis floribus angat[4].

Que dire de l'amour malheureux ?

L'amour chez l'homme naît de la présence de la jeunesse et de la beauté de la femme[5] : il est fatalement lié aux ardeurs du désir sensuel que la beauté de la femme provoque en lui faisant pressentir le plaisir[6]. Mais ce n'est point un plaisir vrai, un plaisir pur : non est pura voluptas[7] ; c'est plutôt un état douloureux, une folie, une frénésie furieuse qui se manifeste au milieu même de la jouissance[8]. L'homme qui en est possédé a perdu la raison, et le plaisir n'est goûté

[1] Cic., II. Etiam si nulla sit utilitas.
[2] Cic., *de Fin.*, I, 20, et II, 26.
[3] D. L., X, 118. οὐδὲ θεοπεμπτόν τὸν Ἔρωτα.
[4] Lucr., IV, 1126.
[5] Lucr., id., 1027. Præclari vultus pulchrique coloris.
[6] Id , id., 1050.

Namque voluptatem præsagit multa cupido.

[7] Id., id., 1074.
[8] Id., id., 1060.

Cura, dolor, ulcus, furor, ærumna.

que par l'homme en possession de sa raison[1]. L'absence cause aux amants les plus cruels tourments. C'est le seul parmi les désirs que la jouissance ne fasse qu'enflammer : il est insatiable et toujours irrité ; il épuise les forces de la vie ; ruine la fortune, la considération et la santé. La jalousie en est la compagne presque inséparable et l'aveuglement en altère la réalité. Rien n'est plus opposé au vrai plaisir, qui est la sérénité et l'absence de tout souci.

A la notion de la justice se rattache l'idée du droit. Le droit universel est le même pour tous les hommes, c'est ce qui est utile[2] à la société humaine en général[3] ; le droit particulier, c'est-à-dire ce qui est utile aux sociétés particulières, change suivant les races et les climats. Ce que l'expérience a démontré être utile aux besoins universels de la société[4] revêt le caractère du juste, quand bien même on

[1] Id., id., 1068.

> Certa et pura est sanis magis inde voluptas
> Quam miseris.

[2] Hor., Sat., I, 3.

> Jura inventa metu injusti fateare necesse est
> Tempora si fastosque velis evolvere mundi.

[3] Une des règles de ce droit universel est accompagnée d'une mention singulière : il faut rester fidèle à la foi jurée... au contrat passé sur la *sainte table*, τὴν καθ' ἱερᾶς τραπέζης συνθήκην μὴ παραβαίνειν.

[4] M. Guyau (*La Morale d'Épicure*, p. 159), a le premier, je crois, signalé dans Épicure, la notion d'un perfectionnement général, même moral, de l'humanité. Ce progrès, dû au besoin, c'est-à-dire à l'utilité sentie, à l'expérience et à la raison, ne me paraît pas, comme à lui, devoir être confondu avec l'idée de la perfectibilité, l'idée du progrès indéfini. Lucrèce constate les progrès accomplis, fait une histoire du mouvement de la civilisation, du développement successif des institutions sociales, des idées morales, des industries, des arts. Lucr., V, 1451.

> Usus et impigræ simul experientia mentis
> Paullatim docuit pedetentim progredientes.
> Sic unum quicquid paullatim protrahit ætas
> In medium, ratioque in luminis erigit oras,
> Namque alid ex alio clarescere corde videmus
> Artibus, ad summum donec venere cacumen.

Mais il n'indique nulle part que ce progrès doive se continuer : tout au contraire, il croit que, de son temps, la civilisation est arrivée à son maximum de perfection, ad summum venere cacumen. Lucr., V, 1456. Id., II, 1131.

> Nam quæcumque vides hilarem grandescere ad auctum
> Paullatimque gradus ætatis scandere adultæ
> . . . .
> Donec alescundi summum tetigere cacumen

le retrouverait pas chez tous les hommes. La loi qui n'a pas le caractère de l'utilité commune, n'a pas la nature du juste. Si l'utilité d'une loi juste a cessé, après que cette loi a répondu pendant quelque temps à son *idée*[1], elle n'en a pas moins été juste pendant tout ce temps pour ceux qui regardent au fond des choses et ne s'arrêtent pas aux mots. Lorsque, sans changement dans les circonstances, une loi que l'on croyait juste, apparaît par les faits ne pas répondre à la notion à priori de la justice, εἰς τὴν πρόληψιν μὴ ἐναρμόττοντα, c'est qu'elle n'était pas juste. Lorsque, les circonstances ayant changé, une même loi a cessé d'être utile à la communauté ou à l'État, on doit dire qu'elle a été juste pendant le

et il est posé, dans les données du système, qu'alors elle ne peut plus que décroître. Id., II, 1131.

Inde minutatim vires et robur adultum
Frangit et in partem pejorem liquitur ætas.

. . . .

Jamque adeo fracta est ætas effetaque tellus,
Usque adeo perunt fetus...
Nec tenet omnia paullatim tabescere, et ire
Ad capulum, spatio defessa vetusto.

. . . .

Je ne puis m'empêcher de faire observer que M. Guyau, à l'appui de sa thèse, cite un passage de Diogène (X, 75) avec une leçon que je ne trouve nulle part : ὑποληπτέον καὶ τὴν φύσιν (τῶν ἀνθρώπων) πολλὰ καὶ παντοῖα ὑπὸ (τῶν αὐτὴν προεστώτων) πραγμάτων διδαχθῆναί τε καὶ ἀναγκασθῆναι. Dans le texte de Cobet, de Ménage et d'Usener, ce n'est pas la nature *humaine*, mais la nature en général qui reçoit des choses une impulsion et comme des leçons en même temps qu'elle suit un cours fatal. Ce sont ces matériaux donnés par elle, que la raison transforme à la suite de nombreuses expériences, comme le chant des oiseaux, qui invite l'homme à parler, comme l'incendie des arbres frappés par la foudre ou frottés les uns par les autres, qui lui fait connaître l'usage du feu. Mais dans le système épicurien, ces progrès une fois accomplis, ces stades de développement parcourus plus ou moins rapidement, dans des périodes différentes et avec des durées diverses, la nature prend une direction contraire et retourne à l'anéantissement par une série insensible mais continue de décadence croissante, omnia paullatim tabescere. Le progrès, dans Lucrèce, est un fait, et même un fait passé : il n'est pas une idée ; le poète en raconte l'histoire, il n'en donne pas le principe et n'en fait pas la théorie. Conf. Lactant., *Inst. Div.*, II, 10, 16 ; II, 1 ; Porphyr., *de Abstin.*, I, 7 ; Diod. Sic., I, 8 ; Horat., *Sat.*, I, 3 ; 99, 122.

[1] D. L., X, 152. τὸ κατὰ δίκαιον σύμφερον εἰς τὴν πρόληψιν ἐναρμόττῃ. Le mot πρόληψις suppose une notion *a priori* de la justice, distincte de la notion tout expérimentale de son utilité.

temps qu'elle a été utile, et qu'en cessant d'être utile, elle a cessé d'être juste.

Il ne faut pas considérer les vertus comme toujours également parfaites dans leur acte respectif : elles sont susceptibles de degrés comme nos fautes, comme notre bonheur, comme nos plaisirs [1]. Il y a des inégalités jusque dans la sagesse : un sage même est plus ou moins sage qu'un autre [2]. Car il y a un sage épicurien [3] qui ne se distingue guère, comme le reconnaît Sénèque [4], du sage stoïcien, si ce n'est par un sentiment de la mesure, une conscience des limites imposées par la nature à l'homme et à l'humanité, à ses plaisirs, à ses désirs, à ses vertus : ce qui prouve que l'idéal moral n'a pas manqué dans la conception de la vie suivant Épicure. Ce sage a pour caractère distinctif, qui le sépare des autres hommes, d'avoir des convictions arrêtées, fermes, précises, que rien ne peut ébranler [5], une disposition d'âme, une habitude morale que rien ne pourra changer en sens contraire. Une fois en possession de la sagesse, il ne saurait la perdre [6], et il est parmi les hommes le seul à jouir de ce privilège, qui fait de lui un dieu parmi les hommes, θεὸς ἐν θνητοῖς. Par l'effet de ses efforts continuels et magnanimes, il est placé au-dessus de l'erreur, de l'incertitude et du doute [7]. Le sage seul peut comprendre le sage, comme, suivant Platon, l'âme pure peut seule concevoir et contempler la pureté de l'âme. Comme le sage stoïcien, il est heureux même au milieu des souffrances et des tortures, de tout ce que la haine, l'envie,

[1] D. L., X, 121. Le bonheur des hommes diffère de celui des Dieux, précisément en cela : ἐπίτασιν ἔχουσαν καὶ τὴν προσθήκην καὶ ἀφαίρεσιν ἡδονῶν. Id., 120. τὰ ἁμαρτήματα ἄνισα.

[2] D. L., X, 121. εἶναι θ'ἕτερον ἑτέρου σοφώτερον.

[3] *De Constant. sap.*, 15. Non est quod putes magnum quod dissidemus.

[4] Rousseau (*Confess.*, *Part.*, I, l. IX) avait conçu le projet d'un ouvrage qu'il devait intituler : *Morale sensitive* ou *le Matérialisme du sage*.

[5] D. L., X, 117. Plut., *Col.*, 19.

[6] D. L., X, 117. τὸν ἅπαξ γενόμενον σοφὸν μηκέτι τὴν ἐναντίαν λαμβάνειν διάθεσιν.

[7] D. L., X, 121. δογματιεῖν καὶ οὐκ ἀπορήσειν.

le mépris peuvent lui infliger de douleurs et de froissements intimes [1]. Sa raison et son courage l'élèvent au-dessus de ces misères et empêchent ces maux de troubler sa quiétude, son ataraxie, c'est-à-dire sa félicité : il a conscience d'être dans la vérité [2]. Mais étranger aux exagérations et aux mensonges de la vie cynique, s'il s'élève au-dessus du reste de l'humanité, il ne cesse pas de lui appartenir; pour être un homme sage, vertueux, heureux, il n'en est pas moins un homme; il est accessible à ces souffrances qu'il domine, à ces sentiments qu'il maîtrise : il connaît la tristesse : il gémit et il pleure : son âme n'est pas fermée à la pitié, et s'il sait réprimander et punir, il sait aussi pardonner [3]. La clémence et la miséricorde font, pour lui, partie de la justice. Ce sentiment du réel, de la mesure, se révèle dans tous les traits de ce sage même idéalisé.

La philosophie, c'est-à-dire la science, ne doit pas occuper la vie tout entière : il faut en remplir tous les devoirs et goûter tous les plaisirs : il faut, en même temps que philosopher, savoir rire, gouverner sa maison, user de toutes les autres facultés dont nous sommes particulièrement doués [4].

L'honnête homme a deux grands biens dans la vie : La science et l'amitié [5]. Si la nécessité l'oblige à se mêler d'affaires soit politiques, soit judiciaires, il s'appliquera non pas à charmer par les grâces de sa parole, mais à s'exprimer avec sincérité et clarté. La nature sera le guide et la règle de son éloquence, et non l'art [6]. Seul il a une notion vraie de la poésie, de la musi-

[1] D. L., X, 117. Cic., *Tuscul.*, II; Lactant., *Div. Inst.*, III, 26; Senec., *Ep.*, 92.

[2] D. L., X, 117. ὢν λογισμῷ περιγίνεσθαι.

[3] Id., 117. μητὲ πλάττειν. 119. οὐδὲ κυνιεῖν. Id., 117. μύξει καὶ οἰμώξει... κολάσειν, ἐλεήσειν καὶ συγγνώμην ἔχειν. 119. λυπήσεσθαι.

[4] H. Usener et Th. Gomperz. *Epikurische Spruchsamlung*, entdeckt und mitgetheilt von Dr. K. Wotke, *in Rom.*, fr. 41. γελᾶν ἅμα δεῖν καὶ φιλοσοφεῖν καὶ οἰκονομεῖν καὶ τοῖς λοιποῖς οἰκειώμασι χρῆσθαι. Ce recueil intitulé 'Επικούρου προσφώνησις, se trouve dans un Mss. du Vatican, le nº 1950, plus d'une fois collationné, mais par des éditeurs de Xénophon et de M. Aurèle qui l'avaient négligé. Conf. M. Weil, *Journal des Savants*. 1888, p. 658.

[5] Fr. 78. ὁ γενναῖος περὶ σοφίαν καὶ φιλίαν μάλιστα γίγνεται.

[6] D. L., X, 118. οὐδὲ ῥητορεύειν καλῶς. Schol., *Hermog.*, φύσις γάρ ἐστιν ἡ

que, des lettres, quoiqu'il ne les pratique pas et qu'il ne recherche pas les applaudissements des foules. Il ne dédaigne pas la richesse : il peut même la rechercher, en songeant à l'avenir, mais à la condition qu'il ne sacrifiera, pour l'atteindre, aucune vertu, et qu'il se tiendra en garde contre l'avarice. Il ne se mariera pas à moins de nécessité [1], et s'il se marie il tiendra compte des circonstances. Il ne connaitra pas d'autre femme que sa femme légitime [2]. L'individu a besoin d'un autre pour conduire sa vie, éclairer sa raison, fortifier et sanctifier son âme dans la recherche du bonheur [3]. Ce directeur de sa vie et de sa conscience doit être en même temps le témoin de ses actes, le confident de ses plus secrètes pensées, le modèle, l'exemplaire qu'il se propose d'imiter, tel enfin qu'il en reconnaisse la supériorité et en vénère l'autorité morales. Le sage lui-même a besoin d'amis, il ne se suffit pas à lui-même ; bien plus, il se défie de lui-même [4]. Il veut et il doit se sentir en communion d'idées et de sentiments avec d'autres pour être confirmé dans la pleine certitude de ses opinions. Épicure aurait volontiers dit : Væ soli ! Malheur à l'homme seul. Il n'est pas rebelle aux charmes des arts [5] dont

κατορθοῦσα τοὺς λόγους· τέχνη δὲ οὐδεμία. Il est assez singulier de voir Épicure se rencontrer ici avec Platon : « Il traite de l'éloquence, dit Plutarque (*Col.*, 33), ἵνα μὴ ῥητορεύωμεν » ; comme Platon, il l'appelle un art funeste, κακοτεχνία (Amm. Marc., l. XXX, p. 377. C'est une grande exagération de dire avec Quintilien (II, 17) : « Epicuro qui disciplinas omnes fugit, nihil miror, quod contra Rhetoricam scripsit », et avec S. Augustin (*c. Crescon.*, I, 17. « Epicurei quos imperitiæ liberalium disciplinarum non solum non pudebat, sed delectabat ». Cela veut dire seulement qu'il avait une autre idée de l'éloquence que Quintilien : il la fondait sur la pratique et l'habitude, et la ramenait à l'utilité. Philodem., *de Rhet.*, vol. Herc., V, 54 : πολλῆς ἐστιν ἡ ῥητορικὴ τριβῆς καὶ συνηθείας.

[1] Il ne faut pas oublier que c'est au sage que s'adressent ces prescriptions, c'est-à-dire à un homme qui remplit une sorte de sacerdoce moral, et qui, en cette qualité, comme le prêtre chrétien, a besoin de se dérober aux joies comme aux soucis, aux travaux et aux agitations de la famille et de la politique.

[2] D. L., X, 118 et 119.

[3] Senec., *Ep.*, XI. « Hoc... Epicurus præcepit : custodem nobis et pædagogum dedit... Aliquem habeat animus quem vereatur, cujus auctoritate etiam secretum suum sanctius faciat. Opus est aliquo ad quem mores nostri se ipsi exigant. »

[4] Senec., *Ep.*, IX.

[5] D. L., X, 28. Il avait écrit un traité περὶ μουσικῆς.

il connaît seul la vraie nature et dont il sait seul goûter les vraies beautés [1]. Les arts que nous ne recherchons que pour le plaisir qu'ils nous procurent [2] contiennent de fausses beautés et peuvent nous donner des plaisirs faux et corrupteurs. Ainsi la poésie, qui est pleine de fables, de mensonges, de faits surnaturels, peut corrompre l'imagination, troubler le cœur, fausser l'esprit [3]. Néanmoins, le plaisir des arts fait partie de cet ensemble de plaisirs sans lesquels on ne comprendrait pas ce que peut être le bonheur [4]. Ce sont les arts qui charment nos oreilles par les beaux sons, qui charment la vue par les belles formes. La beauté, qui ne serait pas la beauté si elle ne contenait pas le principe d'une jouissance délicieuse, d'une intime et profonde délectation, est un des attributs de la divinité, et la représentation que nous en percevons par ces deux sens, les seuls ainsi qui nous peuvent la représenter, remplit notre âme de la plus douce et de la plus agréable émotion [5].

Appliquée à la forme de l'homme, qui contient le type de la beauté, car il n'en est pas de plus belle, l'idée de la beauté enveloppe l'idée d'un rapport à une fin utile, *ad usum*, et l'idée de la grâce, *ad venustatem*. Elle se détermine avec plus de précision : 1. par l'harmonie et la proportion des

[1] D. L., X, 121.

[2] Id., 138. διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς τέχνας αἱρεῖσθαι. Ménage lisait τὰς ἀρέτας en se fondant sur Cicéron (*de Fin.*, I) qui dit : « Istæ enim vestræ eximiæ pulchræque virtutes, nisi voluptatem efficerent, quis eas laudabiles aut expetendas arbitraretur ». Usener accepte la leçon de Ménage. Sans doute les vertus ont pour fin le plaisir, ἀρετῆς πρὸς ἡδονὴν ἡ ἐξέτασις γίνεται (Max. Tyr., *Diss.*, III, 5). Mais il ne s'agit pas ici des vertus, mais des arts, comme le prouve l'exemple de la médedecine, cité à l'appui de la proposition, ὥσπερ τὴν ἰατρικὴν δι'ὑγιείαν.

[3] Heraclit., *Alleg. Hom.*, ch. 4. « Épicure ἅπασαν ὁμοῦ ποιητικὴν ὥσπερ ὀλέθριον μύθων δέλεαρ ἀφοσιούμενος. Conf. id., *id.*, 75.

[4] D. L., X, 6. « Je ne saurais attacher une idée au bien, si j'en supprimais τὰς δι'ἀκροαμάτων καὶ τὰς διὰ μορφῆς (ἡδονάς) Id., 137. τὰς δι'ἀκροαμάτων καὶ τὰς διὰ μορφῆς κατ'ὄψιν κινήσεις. Athénée (XII, 546) reproduit textuellement ce passage. Conf. Cic., *Tusc.*, III, 18.

[5] Cic., *Tusc.*, III, 18. Detrahens eas (voluptates) quæ auditu e cantibus... eas etiam quæ ex formis percipiuntur oculis suaves notiones. Id., III, 20. Ludos atque cantus et formas eas quibus oculi jucunde moventur. Id., *de Fin.*, II, 3. Illud (bonum) quod et aurium *delectatione* captatur.

membres, compositio membrorum; 2. par le contour des traits, les lignes qui circonscrivent et déterminent la forme entière, conformatio lineamentorum, figura; 3. enfin par la physionomie du visage, l'expression, species [1].

C'est tout ce que nous savons de l'esthétique épicurienne, et l'on peut y reconnaître les grands traits des théories de Platon et d'Aristote sur la beauté.

[1] Cic., *de N. D.*, I, 18.

TROISIÈME PARTIE

LA PSYCHOLOGIE DES SCEPTIQUES

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

L'ÉCOLE — ESPRIT GÉNÉRAL DU SCEPTICISME

Le IXe livre de Diogène de Laërte, qui se termine par les biographies de Pyrrhon et de Timon et l'exposé des théories sceptiques rapportées à l'auteur de la secte, commence par la biographie d'Héraclite et l'analyse de sa doctrine, auxquelles succèdent celles de Xénophane, de Parménide, de Zénon l'éléate, de Leucippe et de Démocrite, de Protagoras, de Diogène d'Apollonie et d'Anaxarchus. Les systèmes de tous ces philosophes, sauf de Diogène, qui est un dogmatique déclaré, car il exige que toute science parte d'un principe indiscutable [1], contiennent un germe, un levain plus ou moins développé de scepticisme. Les sceptiques ont été les premiers à le reconnaître et à s'en faire gloire, en en exagérant la réalité. Ils ont voulu avoir des ancêtres et ont découvert les antécédents et les origines premières de leur manière de concevoir la philosophie dans les opinions de Xénophane et de Zénon [2].

[1] D. L., IX, 57. ἀναμφισβήτητον.

[2] Id., id., IX, 72. « Xénophane dit : « Aucun homme n'a jamais connu, aucun homme ne connaîtra jamais la claire vérité ».

de Démocrite [1], de Protagoras [2] et en général des sophistes, enfin et surtout d'Héraclite [3], dont un des leurs et non le moins éminent, adopte partiellement les doctrines. Nous verrons en effet qu'Ænésidème prétendait que tout le mouvement intellectuel opéré par le scepticisme aboutit à la philosophie d'Héraclite [4]. Quant à Anaxarchus, il fut l'ami, le compagnon et le maître de Pyrrhon, fondateur du scepticisme doctrinal.

Il paraît difficile d'admettre que Diogène n'ait eu aucune intention en réunissant tous ces philosophes dans un même livre qui s'achève avec Pyrrhon et Timon : il est vraisemblable qu'il a été plus ou moins consciemment conduit par les affinités réelles ou partielles qui les rapprochent les uns des autres et tous du scepticisme, en écartant les rapports mal fondés, comme ceux qu'ils établissaient avec Homère, Empéclocle [5], Socrate et Platon [6] Je ne dois pas cacher cependant que Diogène lui-même donne de la composition de son IX[e] livre une autre raison, à savoir que ces philosophes représentent des directions de l'esprit et de la science isolées, sans lien entre elles, ne se rattachant à aucune école organisée, ce qu'on appelait οἱ σποράδην [7]. A ce compte les

[1] Id., id., IX, 73. Démocrite dit : « Gardons-nous d'émettre de vaines conjectures sur ces grands sujets ».

[2] Id , id., IX, 72. « Protagoras, qui nie l'existence des qualités, dit : Nous ne connaissons en réalité rien : la vérité est au fond d'un abîme, ἐν βυθῷ ἡ ἀληθείη ».

[3] Sext. Emp., *P. Hyp.* « Héraclite, qui veut que l'homme soit la mesure de toutes choses. . paraît avoir quelqu'affinité avec les Pyrrhoniens. En réalité, il en diffère ».

[4] Sext. Emp., *Math.*, VIII, 8. Les deux noms sont associés : οἱ δὲ περὶ Αἰνησίδημον καὶ Ἡράκλειτον. Id , id., VII, 349. La formule étrange et obscure, Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον, se retrouve fréquemment. Id., *P. Hyp.*, I, 210. οἱ δὲ περὶ Αἰνησίδημον ἔλεγον ὁδὸν εἶναι τὴν Σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν.

[5] D. L., IX, 73.

[6] D. L., IX, 72. Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 234. Dans le vers parodié d'Hésiode (*Theog.*, V) 323), Ariston de Chio faisait d'Arcésilas une sorte de monstre philosophique, réunissant toutes les doctrines :

Πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύρρων, μέσσος Διόδωρος.

Sext., id., I, 221. « Les uns font de Platon un dogmatique, les autres un douteur, ἀπορηματικόν. »

[7] D. L., VIII, 91. νῦν ἤδη περὶ τῶν σποράδην, ὥς φασι, διαλεχθῶμεν.

sceptiques n'auraient pas formé une école : ce qui ne semble pas l'opinion de Diogène.

La liste des sceptiques qu'il nous donne à la fin de son IXe livre contient un nombre assez considérable de noms qui vont depuis la dernière moitié du IVe siècle avant Jésus-Christ jusqu'au commencement du IIIe siècle de notre ère, c'est-à-dire remplissent, il est vrai avec une lacune dont on ne peut mesurer l'étendue, près de cinq siècles.

Cette liste qui commence, bien entendu, par Pyrrhon, le fondateur de la secte, est ainsi composée : 1. Pyrrhon ; 2. Timon de Phliunte ; après Timon s'ouvre une période d'éclipse ou d'oubli [1], dans laquelle Sotion et Hippobotus placent immédiatement [2] : 3. Dioscouridès de Chypre ; 4. Nicolochus de Rhodes ; 5. Euphranor de Séleucie ; 6. Prayllus de Troade, tous les quatre considérés par eux comme disciples immédiats de Timon ; 7. Euboulus d'Alexandrie, disciple d'Euphranor ; 8. Ptolémée de Cyrène, qui relève sinon l'école, du moins ressuscite la doctrine [3]; puis viennent : 9. Sarpédon, et 10. Héraclide [4], disciples de Ptolémée ; 11. Ænésidème de Gnosse, disciple d'Héraclide ; 12. Zeuxis [5], ὁ πολίτης, disciple d'Ænésidème ; 13. Zeuxis le cagneux, ὁ γωνιόπους, disciple de Leucippe ; 14. Antiochus, de Laodicée du Lycus, disciple de Zeuxis ; 15. Ménodote, médecin de la secte empirique, et 16. Théodas [6] de Laodicée, disciple

[1] D. L., IX, 115. διέλιπεν ἡ ἀγωγή. Aristoclès (Euseb., *Præp. Ev.*, XIV, 18, p. 763) ne dit pas tout à fait que l'école disparut et s'éteignit : il remarque seulement qu'on ne s'occupait pas plus d'elle que si elle n'existait pas. Le mot διέλιπεν n'exprime pas non plus nécessairement une extinction totale : elle manqua, à plusieurs reprises, de vie et d'éclat, quand elle n'eut plus pour représentants ou pour chefs que des hommes médiocres que ne soutenait pas un principe vivant et un système scientifique organisé.

[2] Id., id. διήκουσαν αὐτοῦ Dioscouridès, Nicolochus, Euphranor, Prayllus.

[3] D. L., IX, 115. ἕως αὐτὴν Πτολεμαῖος.. ἀνεκτήσατο

[4] Cité plusieurs fois par Galien (tom. X, 136-142 ; t. XVIII, 187) comme un des plus célèbres empiriques et auteur d'un traité : περὶ τῆς ἐμπειρικῆς αἱρέσεως.

[5] Avec Mantias, le disciple d'Hérophile, Zeuxis est le premier commentateur des Œuvres d'Hippocrate (Galien, t. XVI, 1, 196).

[6] Appelé Theudas par Suidas, v. Théiodas par D. L., IX, 116, Théodas par Galien (t. X, p. 142) qui en fait un médecin empirique

d'Antiochus; 17. Hérodote de Tarse, disciple de Ménodote; 18. Sextus dit Empiricus, c'est-à-dire médecin de la secte empirique, quoique lui-même se qualifie de préférence, en tant que sceptique, de médecin méthodique [1]; 19. enfin Saturninus, disciple de Sextus, qui appartenait comme son maître à l'école empirique ou méthodique, comme celui-ci l'aime mieux.

En dehors de cette liste officielle, pour ainsi dire, des διάδοχοι sceptiques, Diogène cite encore incidemment Agrippa [2], Apellas, qui avait écrit sur le précédent un ouvrage qui portait son nom: *Agrippa*, tous deux postérieurs à Ænésidème: Philon d'Athènes, Hécatée d'Abdère, Nausiphane de Téos, qui entra plus tard dans l'école d'Épicure, ces trois derniers disciples immédiats de Pyrrhon [3], Eurylochus qui est mentionné comme un des disciples célèbres, μαθηταὶ ἐλλόγιμοι [4], mais dont aucun autre auteur ne nous fait connaître même le nom, Numénius, également inconnu, mais qui est certainement différent de Numénius d'Apamée, néo-pythagoricien. Ce Numénius fait partie d'un groupe que Diogène appelle les συνήθεις de Pyrrhon, et qui comprend, outre lui, Timon, Nausiphane, ses contemporains, et Ænésidème qui certainement ne l'était pas [5]. Le mot ne peut donc signifier que les représentants les plus intimes, et pour ainsi dire les familiers de la pensée philosophique de Pyrrhon: ce qui est assez extraordinaire, puisque Nausiphane devint un épicurien. Aristoclès nous désigne comme sceptiques Mnaséas et Philomélus « qui considéraient Carnéade comme

[1] Sext. Emp., *P. Hyp*, I, 236. « Quoi qu'on dise que l'empirisme médical soit identique à la philosophie sceptique, comme il est affirmatif sur la question de l'incognoscibilité des choses cachées, περὶ τῆς ἀκαταληψίας τῶν ἀδήλων, il ne peut être confondu avec le scepticisme, et il ne convient pas à un sceptique d'embrasser cette secte : A mon sens, il est préférable d'adopter celle qui porte le nom de *méthodique* : μᾶλλον δὲ τὴν καλουμένην μέθοδον, ὡς ἐμοὶ δοκεῖν, δύναιτο ἂν μετιέναι.

[2] D. L., IX, 88 et 106.

[3] D. L., IX, 89. πρὸς τούτοις διήκουσε τοῦ Πύῤῥωνος.

[4] D. L., IX, 68.

[5] D. L., IX, 102.

sceptique, ainsi qu'eux-mêmes [1]. » Nous trouvons encore rattachés à cette école un Cassius, grand adversaire de Zénon le stoïcien [2], et un Théodosius, auteur d'un commentaire sur le résumé de Théodas [3], enfin un Dyonisius d'Æges [4], auteur d'un petit ouvrage, βιβλιδάριον, intitulé Δικτυακά, en cent paragraphes où la thèse et l'antithèse sont successivement opposées et exposées [5]. Photius qui l'analyse et en discute plusieurs propositions ne le trouve ni sans mérite ni sans utilité, sous le rapport du fond des choses discutées, qui sont des thèses médicales, et de la méthode d'exposition qui lui paraît propre à exercer l'esprit à la logique et à la dialectique.

De ces nombreux personnages qui ont appartenu à l'école sceptique, il s'en faut de beaucoup que nous connaissions la vie, les travaux et les opinions particulières. En ce qui concerne les doctrines, il ne me paraît pas nécessaire au but spécial de l'*Histoire de la Psychologie des Grecs* de chercher à établir, à grand renfort d'hypothèses et de conjectures, toujours incertaines, la part propre de chacun, même des plus considérables d'entre eux. Les opinions sceptiques ne diffèrent pas essentiellement les unes des autres. L'école a peu varié : par son principe même, absolument négatif, elle était fatalement incapable de développement et par conséquent de variation. Toute négation, et surtout une négation absolue et universelle, est nécessairement inféconde. Comme Diogène, j'exposerai donc l'ensemble des doctrines sceptiques, sans m'efforcer d'en rattacher l'origine à leurs auteurs supposés [6].

[1] Euseb., *Præp. Ev.*, XIV, 6, l. 5.
[2] D. L., VII, 32.
[3] Suid., V, Πυῤῥώνειος.
[4] Et non d'Égine, comme le dit par erreur M. Brochard, *les Sceptiques grecs*, p. 240, not.
[5] Phot., *Cod.*, 185 et 211. Les deux extraits sont absolument conformes et presqu'identiques.
[6] Ce travail a d'ailleurs été fait et bien fait par M. Brochard, ouvrage cité, n. 4.

En ce qui concerne la biographie, je me bornerai à résumer ce que nous savons de plus intéressant sur la vie et les ouvrages des plus considérables de ces philosophes.

Le plus considérable est assurément le fondateur de la secte, Pyrrhon, né vers 360 av. J.-C., à Élis, où il s'essaya dans la peinture et put être initié à la philosophie toute dialectique de l'école d'Élis et de Mégare [1]. Avec Anaxarchus, son ami, partisan de la philosophie atomistique, il fit, sous Alexandre, les campagnes de l'Asie et de l'Inde, où il se mit en communication avec les mages de la Perse et les brahmanes du Gange. De retour dans sa patrie où, par une sorte d'ironie, ce sceptique résolu, qui avait d'abord été peintre assez médiocre, fut élu par ses concitoyens grand prêtre [2], il commença vers 310, c'est-à-dire avant Épicure, à propager ses idées dans un enseignement exclusivement oral : car il n'a rien écrit [3]. Dans le vain désir de conformer sa vie avec ses principes [4], il mena une vie solitaire et se signala par des traits de conduite bizarres, ce qui, par l'inutilité même de ses efforts, lui fit reconnaître à lui-même qu'il est difficile, il aurait pu dire plus franchement, impossible à l'homme de dépouiller l'homme et de renoncer à l'humanité [5]. L'austérité de sa vie le fit estimer et admirer de Nausiphane et même, au dire de ce dernier, d'Épicure [6], dont le principe résolument dogmatique était cependant bien

[1] On ne voit pas comment il aurait pu avoir pour maître le mégarique Bryson, comme le dit Diogène, si celui-ci était le fils de Stilpon. Stilpon enseignait à Athènes en 320, à peu près au moment où Pyrrhon revenait à Élis.

[2] D. L., 65, prétend que les Athéniens lui avaient conféré le droit de cité pour avoir tué le roi de Thrace, Kotys : c'est une erreur historique, signalée par Ménage et relevée avant lui par Fougerolles, trad. fr. de Diogène, p. 660, à la marge. Il s'agit d'un autre Pyrrhon, disciple de Platon.

[3] D. L., *Proœm.*, 16. οἱ δ'ὅλως οὐ συνέγραψαν... Πύῤῥων... Καρνεάδης. Id., IX, 102. αὐτὸς μὲν οὐδὲν ἀπέλιπεν. Aristoclès (Euseb., *Pr. Ev.*, XIV, 18). ἀλλ'αὐτὸς μὲν οὐδὲν ἐν γράφῃ καταλέλοιπεν.

[4] D. L., IX, 62. ἀκόλουθος δ'ἦν καὶ τῷ βίῳ.

[5] D. L., IX, 66. ὡς χαλεπὸν εἴη ὁλοσχερῶς ἐκδῦναι τὸν ἄνθρωπον.

[6] D. L., IX, 64.

contraire au doute systématique et universel. Il mourut en 270.

C'est par Timon de Phliunte, le sillographe, qu'on connût et que se répandirent les opinions de son maître, dont il est appelé, pour cette raison, le prophète, ὁ προφήτης τῶν Πύῤῥωνος λόγων [1], l'apôtre inspiré et passionné. Né vers 325, mort en 235, d'abord danseur de théâtre [2], puis disciple de Stilpon de Mégare, avant de s'attacher à Pyrrhon, Timon est l'auteur d'un poème satirique en trois livres, intitulé Σίλλοι [3], qui est une critique mordante de tous les philosophes antérieurs, à l'exception de Xénophane et de Pyrrhon. C'est par lui qu'on connaît les trois grandes thèses sceptiques de Pyrrhon [4].

Aristoclès, péripatéticien de la fin du IIe siècle ap. J.-C. [5], ne semble pas connaître les successeurs immédiats de Timon, prédécesseur d'Ænésidème : après avoir donné quelques renseignements sur les deux fondateurs de la secte, il ajoute : « Que personne ne faisait attention à eux pas plus que s'ils n'avaient jamais existé [6], lorsqu'il y a peu de temps, ἐχθὲς καὶ πρώην, un certain Ænésidème fut le premier à rallumer, à Alexandrie d'Egypte, cette mauvaise farce, τὸν ὕθλον τοῦτον. Ce sont là (Pyrrhon, Timon et Ænésidème) les personnages les plus considérables de ceux qui ont suivi cette voie ; mais comme aucun homme de sens ne peut tenir pour vraie cette secte ou ce mouvement intellectuel, εἴτε αἵρεσιν

[1] Sext. Emp., *Math.*, I, 63. On trouve dans Thémiste (*in Sophist.*, p. 290) cette même métaphore, pour désigner un péripatéticien passionné, Ἀριστοτέλους προφήτης. Nous avons vu plus haut les Épicuriens qualifiés de prophètes des atomes.

[2] Aristocl., Eus., *Præp. Ev.*, XIV, 18, p. 761. ἀντὶ χορευτοῦ φιλόσοφος ἐγένετο.

[3] Ce n'était pas son seul ouvrage : il avait écrit en outre un poème intitulé Ἰνδαλμοί, *Imagines*, des tragédies, des drames satyriques au nombre de 60, des comédies au nombre de 30, des *Silles* et des pièces licencieuses, κιναίδους. Ses ouvrages en prose, dont on ne connaît ni les sujets ni les titres, ne comprenaient pas moins de 20,000 lignes au dire d'Antigone de Caryste qui a écrit sa vie. Conf. D. L., IX, 110; III. Aristoclès (Euseb., *Pr. Ev.*, XIV, 18.

[4] Aristocl., Euseb., *Præp. Ev.*, XIV, 18, 758, c.

[5] Euseb., *Præp. Ev.*, XIV, 18.

[6] Eus., *Præp. Ev.*, XIV, 18. ὡς εἰ μηδὲ ἐγένοντο τὸ παράπαν.

εἴτε ἀγωγὴν λόγων, ou de quelqu'autre nom qu'on veuille la désigner, quant à moi, j'estime qu'il ne faut pas la nommer une philosophie, puisqu'elle supprime le principe même du philosopher [1]. »

Ænésidème, de Gnosse [2], partisan de la philosophie d'Héraclide, cité comme médecin empirique, a vécu, avant Aristoclès, dont les termes ἐχθὲς καὶ πρώην n'ont pas un sens constant et précis. Il a professé à Alexandrie et semble appartenir au commencement du IIe siècle ou à la fin du Ier. Plutarque [3] ne parle pas de lui, pas plus, d'ailleurs, que de Pyrrhon, quoique le catalogue dit de Lamprias [4], mais dont l'origine est suspecte, contienne deux titres qui se rapportent à Pyrrhon : au nº 64 : *De la différence des Pyrrhoniens et des Académiciens*, et au nº 158 : *Des dix Tropes de Pyrrhon*. Ænésidème est l'auteur d'un ouvrage en huit livres intitulé : Πυῤῥωνείων λόγοι [5], opinions et arguments des Pyrrhoniens ou sceptiques. Photius nous a laissé de cet ouvrage une analyse assez étendue en ce qui concerne le premier livre, très

[1] Eus., l. l. ἐγὼ μὲν γὰρ οὐδὲ φιλοσοφίαν οἶμαι δεῖν ὀνομάζειν αὐτὴν ἀναιροῦσαν γε δὴ τὰς τοῦ φιλοσοφεῖν ἀρχάς.

[2] Photius, *Cod.*, 212, p. 546, l. 5, le dit d'Æges, Ἀναγράφει ὁ Αἰνησίδημος ἐξ Αἰγῶν. Plusieurs villes portaient ce nom, entr'autres, une d'Achaïe.

[3] Né vers 50, mort vers 125 ap. J.-Ch.

[4] Ce Lamprias était fils ou frère de Plutarque, d'après Suidas, qui ajoute qu'il était l'auteur d'un catalogue des écrits de son père, connu en effet sous son nom. Il a été publié dans l'édition des Œuvres de Plutarque, de Francfort, 1598-1620, par Fabricius, *Bibl. Gr.*, t. IV, p. 159, et avec quelques modifications et additions, *id.*, p. 167; par Schæfer, dans son édition de Plutarque, Leipzig, 1812. Il est probable, comme le pense ce savant éditeur, que ce catalogue est l'œuvre d'un grammairien très postérieur.

[5] Dans Photius, on lit Πυῤῥωνίων λόγοι. On cite encore de lui plusieurs ouvrages intitulés : 1. κατὰ σοφίας ; 2 περὶ ζητήσεως (D. L. IX, 78) ; 3. ὑποτύπωσις εἰς τὰ Πυῤῥώνεια (Euseb., *Præp. Ev.*, XIV, 18) imité par Sextus ; 4. Les στοιχειώσεις (Eus., *id.*, *id.*) ; 5. πρώτη εἰσαγωγή (Sext. Emp., *Math.*, X, 216); 6. περὶ τῆς γενέσεως ἀπορίαι (Sext. Emp., IX, 219) ; peut être ces trois ou même les quatre derniers n'étaient que des parties du grand ouvrage des Λόγοι. L'*Introduction* traitait des catégories du langage, ramenées à six, qui étaient en même temps sans doute des catégories réelles, puisque Sextus, en analysant l'ouvrage, dit : κατὰ ἕξ πραγμάτων τετάχθαι λέγων τὰς ἁπλᾶς λέξεις αἵτινες μέρη τοῦ λόγου τυγχάνουσι (X, 216). De ces catégories, deux seulement, le temps ramené au présent, τὰ νῦν, à l'instant, l'unité, μονάς, ramenée à l'être, τῆς οὐσίας, sont mentionnés par Sextus. On ignore quelles ont été les quatre autres.

sommaire en ce qui concerne les sept autres. Le scepticisme radical qui y est exposé paraît avoir, à un certain moment, penché vers un héraclitisme renouvelé et rajeuni.

Agrippa est un des successeurs d'Ænésidème, et ne nous est connu que comme l'auteur de cinq Tropes nouveaux ; il est suivi à une distance de temps inconnue de Sextus, disciple d'Hérodote de Tarse, et connu dans l'histoire sous le nom de l'*Empirique*, quoiqu'il déclare lui-même appartenir plutôt à l'école des médecins méthodiques [1]. Suidas, qui d'ailleurs le confond à la fois avec le stoïcien Sextus, de Chéronée, et avec un Sextus de Libye, lui attribue des ouvrages de morale, ἠθικά, et des Σκεπτικὰ βιβλία δέκα... σκεπτικὰ ἐν βιβλίοις ί et des Πυῤῥώνεια (scil. ὑπομνήματα). Diogène [2] se borne à dire qu'il est l'auteur de δέκα τῶν Σκεπτικῶν καὶ ἄλλα κάλλιστα. Ce sont évidemment les deux ouvrages qui nous sont parvenus sous les titres Πυῤῥώνειαι ὑποτυπώσεις en trois livres, et le traité considérable, connu sous le titre Πρὸς μαθηματικούς, et désigné sous le nom ὑπόμνημα, au commencement du XI[e] livre. Le titre ne convient guère qu'à la moitié de l'ouvrage, c'est-à-dire aux six premiers livres, et encore en entendant par le terme Μαθηματικοί tous ceux qui s'adonnent aux sciences particulières et spéciales de la grammaire, de la rhétorique, de la géométrie, de l'arithmétique et de la musique. Sextus caractérise lui-même cette partie de

[1] *Pyrr. Hyp.*, I, 236. Conf. plus haut p. 361, n. 1. Celsus, dans la préface du *de Re Medica*, distingue trois écoles médicales : l'école rationaliste, qui recherche les causes cachées des maladies ; l'école empirique qui prétendait, pour se donner un air d'antiquité, remonter à Acron d'Agrigente, mais dont le fondateur réel était Philinus de Cos, qui, sous l'impulsion d'Hérophile, son maître, la sépara le premier de la secte rationaliste (Gal., εἰσαγωγή, c. 4). Cette école empirique est, d'après Sextus, dogmatique dans sa thèse absolue de l'incognoscibilité des causes : περὶ τῆς ἀκαταληψίας τῶν ἀδήλων διαβεβαιοῦται (Sext. *P. Hyp.*, I, 236) ; la troisième est l'école méthodique, τὴν καλουμένην μέθοδον, la seule qui, par méthode, s'abstienne de tout jugement, soit affirmatif, soit négatif sur les causes, renonce à l'étiologie, et, pour trouver les remèdes aux maladies, se borne à en observer les manifestations phénoménales et la suite de leurs développements : τοῖς δὲ φαινομένοις ἑπομένη ἀπὸ τούτων λαμβάνει τὸ συμφέρειν δοκοῦν. C'est la méthode même du vrai scepticisme, appliquée à une matière spéciale.

[2] IX, 116.

son ouvrage par les mots τὴν πρὸς τοὺς ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἀντίῤῥησιν [1] et τὴν πρὸς τὰ μαθήματα διέξοδον [2]. Des cinq derniers livres, qui s'occupent tous de matières vraiment philosophiques, deux, le 7e et le 8e, appelés par lui-même [3] περὶ φιλοσοφίας, traitent de la logique ou plutôt de la théorie de la connaissance ; le 9e et le 10e, de la physique, le 11e de la morale. Le sceptique s'adresse donc à toutes les parties de la philosophie et à toutes les branches des connaissances humaines. Le 11e livre est, dans le manuscrit Cizensis, numéroté le 10e, et intitulé τῶν εἰς δέκα ὑπομνημάτων τὸ δέκατον, parce que ou l'auteur ou le copiste considérait les livres contre les géomètres et les arithméticiens comme un seul [4]. Outre ces écrits qui nous sont parvenus, Sextus cite encore, parmi ses ouvrages, des traités de médecine, ἰατρικὰ ὑπομνήματα [5] des traités empiriques, ἐμπειρικά [6], qui ne sont peut-être que des titres différents d'un seul ouvrage, et enfin un traité de l'âme, Περὶ ψυχῆς [7], dont l'objet spécial de cette *Histoire de la psychologie* nous fait vivement regretter la perte.

Au chapitre XI du 1er livre des *Hypotyposes* [8], Sextus, parlant du double sens qu'on peut attacher au mot critérium, dit qu'il se réserve de traiter du critérium, qui se rapporte à l'existence ou non existence substantielle, ἐν τῷ Ἀντιῤῥητικῷ λόγῳ. Il ne paraît pas douter que cet Ἀντιῤῥητικὸς λόγος ne soit le 7e livre du Πρὸς μαθηματικούς, où il est traité du critérium, et où l'auteur se réfère au chapitre cité des *Hypotyposes*. Ce n'est donc pas un ouvrage particulier. Il en est de même des

[1] *Adv. Math.*, I, 1.
[2] *Id.*, VI, 68.
[3] Ou du moins par les copistes des Mss.
[4] L'ouvrage entier constitue pour ainsi dire la *Somme* sceptique, le *facit*, comme dit Natorp.
[5] *Math.*, VII, 202.
[6] *Id.*, I, 61.
[7] *Math.*, VI, 55. οὐδέν ἐστι ψυχή, καθὼς ἐν τοῖς περὶ αὐτῆς ὑπομνήμασιν ἐδείκνυμεν ; X, 284. καὶ ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς.
[8] § 21.

τὰ Περὶ σκεπτικῆς ἀγωγῆς, et de ὁ Περὶ τῆς σκέψεως λόγος, termes par lesquels, dans le 2e livre des *Hypotyposes*, il renvoie à ce chapitre XI du 1er livre du même ouvrage.

Sextus était un médecin; il salue Æsculape comme l'inventeur de l'art qu'il professe [1]; on ignore où il est né, où il a vécu et enseigné; la conjecture qu'il enseigna à Alexandrie, fondée sur des raisons très légères [2], n'est pas contredite formellement, comme on le dit, par lui-même [3]: il distingue sans doute sa langue propre du dialecte alexandrin [4]. Cette distinction pouvait être faite à Alexandrie par un étranger momentanément fixé dans cette ville. Il n'est pas un Athénien, car il dit : « Ce que les Athéniens et les habitants de Cos nomment χελωνίς est appelé *par nous* ὑποπόδιον. » Sur le vague fondement d'une définition de la médecine, identique chez Galien et chez Sextus, on conjecture que le sceptique est postérieur à Galien, qui est mort vers 200 ap. J.-C. [5].

De Saturninus, nous ne savons rien, si ce n'est qu'il fut médecin empirique comme Sextus, son maître. Quant à Favorinus, qui ne fait pas partie de la liste des sceptiques, ce personnage que Suidas nous a désigné comme possédant un savoir encyclopédique appliqué surtout à l'éloquence, s'était aussi beaucoup occupé de philosophie [6], du moins d'histoire de la philosophie [7]. Il avait proposé, dans la table systématique des dix Tropes de Pyrrhon, un ordre différent de celui qu'avait proposé Ænésidème et qu'adopta Sextus [8]. Il est

[1] *Math.*, I, 260. τὸν ἀρχηγὸν τῆς ἐπιστήμης.

[2] Marsilius Cagnatus, l. 3, c. 6. *Variarum observat.*

[3] *P. Hyp.*, III, 221. « On immole le chat à Horus, la blète à Thétis, à Alexandrie, ce que personne ne ferait *chez nous*, παρ' ἡμῖν. »

[4] *Math.*, I, 213. λέξις ὡς ἡ παρὰ τοῖς Ἀλεξανδρεῦσιν.

[5] Des empiriques, Galien (περὶ ὑποτυπώσεως ἐμπειρικῆς) ne nomme que Ménodotus et Théodas. Ménodote a eu pour disciple Hérodote, dont Sextus fut l'élève.

[6] Suid., V. φιλοσοφίας μεστός.

[7] Il avait écrit une παντοδαπὴ ἱστορία et des ἀπομνημονεύματα, que nous fait connaître Diogène de Laërte, mais qui n'étaient peut-être pas limités à l'histoire de la philosophie.

[8] D. L., IX, 87.

antérieur à ce dernier : car, né à Arles, il vécut à Athènes et à Rome sous Adrien, qui lui-même né en 76, empereur en 117, mourut en 138. Eunuque ou hermaphrodite, d'après ses propres aveux [1], il eut pour maître Dion Chrysostome, peut être aussi Épictète, et pour disciple et admirateur enthousiaste Aulu-Gelle [2]. Il appartenait certainement à la tendance sinon à l'école sceptique [3], tout en admirant Aristote [4], et en préférant se rattacher à l'Académie [5]. Le titre d'un de ses principaux ouvrages philosophiques, intitulé Πυῤῥώνειοι λόγοι, le prouve manifestement [6]. Il soutenait d'ailleurs, avec tous les sceptiques, que les Académiciens se séparent des Pyrrhoniens parce qu'ils croient et prétendent *savoir* qu'ils ne savent rien [7], et il partage l'opinion commune de l'école, que A.-Gelle, son disciple, caractérise par les mots : « Nihil decernunt, nihil constituunt, sed in quærendo semper considerandoque sunt [8] », et par les formules οὐδὲν μᾶλλον et παντὶ λόγῳ λόγος ἀντίκειται [9].

On s'est demandé, dans l'antiquité même, si ces penseurs

[1] Lucien, *Eunuch.*, 7 ; *Demon.*, 12.

[2] A.-Gell., *N. Att*, II, 26 ; III, 19 et passim. Conf. sur Favorinus, Fabricius, *Bib. Gr.*, III, 173 ; *Pauly's R. Encycl.*, III, 440 ; Müller, *Fr. Hist. gr.*, III, 577.

[3] A.-Gell., XX, 1, 9. Favorinus, parlant à Cæcilius, lui dit : Scis enim solitum esse me, *pro disciplina sectæ quam colo, inquirere* potius quam decernere.

[4] Plut., *Symp.*, VIII, 10, 2. ὁ δὲ Φαβωρῖνος αὐτὸς τὰ μὲν ἄλλα δαιμονιώτατος Ἀριστοτέλους ἐραστής ἐστι καὶ τῷ Περιπάτῳ νέμει μερίδα τοῦ πιθανοῦ πλείστην. Il n'y a pas de raison pour croire qu'il s'agisse d'un autre Favorinus.

[5] A.-Gell., XX, 1, 9. Cæcilius répondant à Favorinus : degrediare paulisper curriculis istis disputationum vestrarum *Academicis*. Gal., *de Opt. Doctr.*, tom. I, 40. τὴν εἰς ἑκάτερα ἐπιχείρησιν ἀρίστην εἶναι διδασκαλίαν ὁ Φαβωρῖνος φησίν· ὀνομάζουσι δ'οὕτως οἱ Ἀκαδημαϊκοὶ καθ'ἣν τὴν ἀντικειμένην προσαγορεύουσι.

[6] Philostr., I, 8, 6. τοὺς φιλοσοφουμένους αὐτῷ τῶν λόγων, ὧν ἄριστοι οἱ Πυῤῥώνειοι. A.-Gell., *N. Att.*, XI, 5, 5. Super qua re (Les Tropes de Pyrrhon) Favorinus quoque subtilissime argutissimeque decem libros composuit, quos Πυῤῥωνείων τρόπων inscribit. Il avait écrit un ouvrage intitulé : Πλούταρχος ἢ περὶ τῆς Ἀκαδημαϊκῆς διαθέσεως, et un autre en trois livres : περὶ τῆς καταληπτικῆς φαντασίας, où il prouvait que le soleil lui-même n'est pas καταληπτόν (Gal., *de Opt. Doctr. Init.*, t. I, p. 40)

[7] A.-Gell., *N. Att.*, XI, 5. Idque ipsum (qu'on ne peut rien percevoir et rien connaître) docere atque ostendere multis modis conantur.

[8] Id., *id.*, 1. 1.

[9] D. L., IX, 74.

qui se sont transmis pendant une suite de près de cinq siècles le même esprit et les mêmes principes ont constitué véritablement une école. Et qu'est-ce qu'une école? Il y a en grec plusieurs termes qui correspondent à des nuances voisines, quoique différentes, de la signification, partout très large, de ce mot. On emploie habituellement le mot Σχολή pour exprimer l'idée générale d'enseignement scientifique, l'ensemble des cours et leçons professés dans un établissement d'éducation supérieure [1]. Αἵρεσις signifie plutôt le choix qu'on a fait parmi les principes différents et les solutions contraires des problèmes philosophiques, et ce par quoi les écoles se distinguent, se séparent les unes des autres, s'opposent les unes aux autres : c'est l'idée de *Secte*, sans comporter aucune idée du jugement méprisant que ce dernier mot entraîne chez nous : il constate simplement un fait, celui d'une séparation, d'une opposition. Cette opposition, quand elle prend un caractère plus accentué, plus aigu, quand elle devient une lutte, un conflit, une bataille, prend le nom de Στάσις, qui marque que dans la bataille des idées on a pris *parti*. La science, hélas, comme la politique, a ses luttes, ses divisions, ses haines de parti [2]. Le mot Ἀγωγή, qu'on rencontre dans Diogène, Sextus et Aristoclès, a le sens de mouvement, de pente dans une direction particulière, de tendance intellectuelle qui se porte de préférence vers certaines solutions déterminées, sans que ces solutions fassent partie d'un ensemble, d'un système, d'un tout scientifique organisé. C'est ainsi que Sextus dit d'un côté : ἡ Πρωταγόρειος ἀγωγή, ἡ Σκεπτικὴ ἀγωγή, et de l'autre.

[1] D. L., X, 2. σχολὴν συστήσασθαι... ouvrir une école ; ἡ ἐν Ἀκαδημίᾳ σχολή, l'école, le système scientifique de l'Académie.

[2] Ainsi, Sextus Empiricus (*P. Hyp.*, I, 222). « οὗτοι γὰρ μάλιστα ταύτης προέστησαν τῆς στάσεως (il s'agit de Ménodote et d'Ænésidème) : ce sont eux surtout qui ont pris *parti* (pour l'opinion, qui considère Platon comme un dogmatique) ». Tel est le sens que donnent à la formule τῆς στάσεως προΐστασθαι, Haas (*de Philos. sceptic. success.*, 1875, p. 53) et Natorp (*Rhein. Mus.*, t. 38, p. 33). Ce sens peut se soutenir, mais le contexte ne le rend pas nécessaire : il est encore plus naturel de traduire : « c'étaient les chefs principaux de cette école ».

ἡ Ἡρακλείτου φιλοσοφία, ἡ Δημοκρίτειος, ἡ Ἀκαδημαϊκὴ φιλοσοφία. Mais il n'y a rien de fixe ni de constant dans ces distinctions, qui ne sont guère que des variantes de formules, puisque le même auteur n'hésite pas à nommer le scepticisme une philosophie, ἡ Σκεπτικὴ φιλοσοφία [1], et qu'il emploie le mot Ἀγωγή pour définir l'Αἵρεσις [2]. Enfin nous trouvons dans Eusèbe le mot Διατριβή appliqué aux sceptiques : ἡ τῶν σκεπτικῶν ἐπικληθέντων Διατριβή [3], mot qui signifie tantôt le lieu où l'enseignement se donne, le local et les bâtiments de l'école, tantôt les occupations auxquelles on s'y livre, les travaux, les doctrines, les leçons [4].

Tous ces mots échangent entre eux leurs significations, suivant le point de vue où se place l'écrivain et ses habitudes propres de style, et c'est plutôt le caractère pratique moral du scepticisme, qui a fait poser la question de savoir s'il fallait, dans l'histoire de la philosophie, lui donner ou lui refuser le titre tenu alors pour respectable et respecté d'Αἵρεσις [5]. Les sceptiques eux-mêmes acceptaient la question, la discutaient et ne paraissent pas s'être indignés outre mesure de se voir refuser par quelques-uns un titre que d'autres moins scrupuleux et plus généreux ne faisaient nulle difficulté de leur accorder [6]. La question semble avoir eu

[1] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 5.

[2] Id., *id.*, I, 16. « Le mot αἵρεσις est susceptible de deux sens : il peut vouloir dire : Une disposition, πρόσκλισις, à accepter un système de doctrines liées entr'elles et conformes aux phénomènes ou encore une tendance, ἀγωγή, à une manière logique de concevoir les phénomènes : πρόσκλισις δόγμασι πολλοῖς ἀκολουθίαν ἔχουσι πρὸς ἄλληλα καὶ τὰ φαινόμενα ou τὴν λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἀγωγήν.

[3] Euseb., *Præp Ev.*, XIV, 17.

[4] Hypolyt., *Philosoph.*, 207. « Aristote, ἐν τῷ Λυκείῳ ποιούμενος τὰς διατριβὰς ἐφιλοσόφησε. »

[5] Il ne cessa de l'être qu'en passant dans la langue intolérante de la polémique théologique.

[6] Gal., *H. Phil.*, 7. « On compte quatre écoles, αἱρέσεις : d'abord, l'école dogmatique ; puis, l'école sceptique, τὴν σκεπτικην (αἵρεσιν) τὴν περὶ πάντων ζητητικήν ». D. L., *Proœm.*, 18 : « On compte *dix écoles*, αἱρεσεις, du genre moral ». Mais parmi ces écoles qu'il fait remonter à Socrate, il ne fait pas figurer le scepticisme.

pour les anciens une plus grande importance que pour nous. qui serions disposés à n'y voir qu'une question de mots.

Diogène de Laërte « avec plusieurs[1] » considère les sceptiques comme une école véritable, Αἵρεσις, parce qu'elle suit ou paraît suivre un principe rationnel tiré des phénomènes et qui leur est conforme[2], tout en reconnaissant que si on réserve ce nom à la disposition d'esprit qui nous porte à accepter un ensemble organisé de théories liées et unies entre elles de manière à former un tout systématique, les sceptiques n'ont pas le droit d'y prétendre, car ils n'ont pas de théories véritables, οὐ γὰρ ἔχει δόγματα ; ils n'enseignent rien, ne professent rien, et n'ont rien à enseigner ni à professer. La grande majorité des philosophes étaient de cet avis, se fondant en outre sur leur obscurité, διὰ τὴν ἀσάφειαν, c'est-à-dire, j'imagine, sur l'obscurité mortelle que jette dans la pensée le désaccord de la pensée avec elle-même. ou peut-être encore l'obscurité dans laquelle a végété longtemps plutôt que vécu la doctrine sceptique. Diogène reproduit là sommairement la discussion et la solution de Sextus Empiricus.

Si on entend par école, dit ce dernier. une pente à croire, πρόσκλισις, une sorte de foi à tout un vaste système de propositions dogmatiques ayant entre elles et avec les phénomènes un lien logique et réel, et si l'on appelle thèses dogmatiques, δόγματα, l'acquiescement, le consentement de l'esprit, συγκατάθεσις, à certaines choses ou causes cachées et qui se dérobent, τινὶ ἀδήλῳ, non, les sceptiques n'ont pas d'école[3]. Mais si on entend par école un mouvement, une direction.

[1] Ces « plusieurs », dit Natorp (*Rhein. Mus.*, t. XXXVIII, p. 29), ne sont que les sceptiques eux-mêmes. Pourquoi pas d'autres encore, comme Diogène, par exemple ?

[2] *Proœm.*, 20. τὴν λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἢ δοκοῦσαν ἀκολουθεῖν.

[3] Sext. Emp., *P. Hyp.*, 1, 16 et 17. τινὶ ἀδήλῳ signifie tous les objets posés ou supposés au-delà ou au-dessus des phénomènes, le monde ultra-phénoménal, l'au-delà obscur, incertain, douteux, et pour les sceptiques, inconnaissable.

une règle générale de la pensée, ἀγωγή, qui se conforme et obéit à une sorte de principe rationnel fondé dans les phénomènes, principe qui nous montre comment on peut *bien vivre* [1] (le mot *bien*, ὀρθῶς, étant pris ici non seulement dans le sens de vertueusement, mais dans un sens plus large et plus simple, c'est-à-dire de vivre suivant les coutumes, les lois, les pratiques de notre pays et de nos penchants propres) — et qui de plus tend à nous donner le pouvoir de suspendre notre jugement, ἐπὶ τὸ ἐπέχειν δύνασθαι διατείνοντος, dans ce sens les sceptiques peuvent dire qu'ils ont une école αἵρεσιν ἔχειν [2].

Quoi qu'en aient pensé les anciens, la question n'a vraiment pas beaucoup d'importance. Zumpt [3] remarque que les quatre grandes écoles de philosophie qui prolongèrent sans interruption leur existence et leur activité scientifique sont celles qui eurent leur siège à Athènes, tandis que toutes celles qui s'établirent dans d'autres villes, Érétrie, Mégare, Cyrène, disparurent bientôt ou même n'arrivèrent jamais à se constituer réellement en une école, comme les cyrénaïques et les sceptiques. En ce qui concerne ces derniers, on ne saisit dans leur histoire aucune trace d'organisation : aucune fondation légale de revenus ou de propriétés n'assure l'existence et la durée d'un institut destiné à professer, à maintenir et à propager les principes et les doctrines particulières à la secte. Non seulement les sceptiques n'ont jamais fait partie des établissements officiels d'enseignement philosophique, mais aucun de leurs partisans n'a songé, par une donation régulière, à garantir la vie civile de l'école, à assurer aux adeptes de la doctrine et aux disciples un lieu fixe de réunion et d'études.

[1] ὡς ἔστιν ὀρθῶς δοκεῖν ζῆν. Le mot δοκεῖν est ici mis, par un artifice vraiment puéril, pour atténuer l'affirmatif des verbes ἔστιν et ζῆν. Les sceptiques ne sont pas sûrs et certains que ce soit là la bonne méthode de bien vivre : il leur *paraît* seulement que cela est ainsi. Et encore, malgré toutes ces précautions de forme, que devient la règle οὐ μᾶλλον ?

[2] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 17.

[3] *Ueber den Best. d. phil. Schul.*, p. 4.

n'a institué de ces banquets si chers aux Grecs, où les convives, devenus des confrères, contractaient des liens personnels d'amitié qui contribuaient à assurer l'unité et la perpétuité des doctrines, aucun n'a constitué des revenus permettant aux professeurs de vivre, aux élèves d'étudier, d'avoir une bibliothèque, un musée, comme l'ont fait tous les organisateurs de grandes écoles. Pyrrhon, à son retour des campagnes de l'Inde, a exposé ses idées à Élis, sa ville natale. Timon, son disciple, semble avoir vécu tour à tour à Chalcédoine, à Athènes et à Alexandrie, où Pyrrhon s'était peut-être rendu, et où, du moins, il était en honneur auprès d'un petit groupe [1]. Ænésidème a professé à Alexandrie [2]; mais s'il a fait partie de l'Académie, comme semble le prouver la dédicace de ses Λόγοι à Lucius Tubéron, qu'il appelle son confrère de l'Académie [3], il a dû résider aussi à Athènes que n'a jamais quittée cette école. On peut conjecturer que Sextus également professa à Alexandrie et qu'il y revint après l'avoir quitté plusieurs fois pour une destination inconnue [4].

Il est donc certain que l'école n'a pas eu une existence civile assurée, un siège fixe, et que c'est surtout dans la Grèce orientale et asiatique que s'est exercée son activité. Mais il n'est pas moins certain qu'il y a eu une tradition, une transmission des idées sceptiques; elles ont été professées et représentées pendant une durée de plusieurs siècles, quoique avec des périodes intermittentes de déclin et de disparition au moins partielle, par une série de philosophes dont l'histoire a gardé les noms et les opinions. Diogène donne à cette série de philosophes qui se succèdent et se transmet-

[1] Timon se vante, en effet, de ses relations avec les rois Antigone de Macédoine, maître d'Athènes en 274, et Ptolémée Philadelphe d'Égypte. D. L., X, 110, nous dit qu'il avait professé d'abord à Chalcédoine (σοφιστεύων), puis à Athènes.

[2] Aristocl., Euseb., *Præp. Ev.*, XIV, 18. ἐν Ἀλεξανδρίᾳ Αἰνησίδημός τις.

[3] Id., *id.* ἐξ Ἀκαδημίας συναιρεσιώτῃ.

[4] Pappenheim, *Der Sitz d. Schule d. Pyrrh. Skeptiker*, Archiv f. Gesch. d. Philos., t. I, p. 37.

tent les doctrines et l'esprit caractéristiques de la secte, le nom technique de διάδοχοι, comme il le fait pour les autres écoles. Sextus distingue dans cette succession deux périodes, qu'il appelle l'ancien et le nouveau scepticisme [1], ce dernier ne différant de l'autre que par une addition de nouveaux arguments logiques destinés à fonder l'ἐποχή. Entre ces deux formes du scepticisme, s'interpose le scepticisme mitigé et particulier de la Nouvelle Académie, qui, dirigé spécialement contre le dogmatisme des Stoïciens, se transforme promptement en une autre doctrine, le probabilisme, sorte de terrain neutre, essai de conciliation entre les deux antithèses du dogmatisme absolu et du doute absolu, qui annonce et prépare l'éclectisme.

Les sophistes grecs du IIIe siècle, fidèles à la tradition de leurs ancêtres, ont contribué à répandre et à faire vivre les principes sceptiques. Philostrate et A.-Gelle font l'éloge de Favorinus, moins un pyrrhonien proprement dit qu'un académicien pénétré de l'esprit sceptique [2]. Hermogène, très versé dans la philosophie, d'après Himérius, connaissait, sans en faire grand cas, il est vrai, les tropes de Pyrrhon, qu'il ne considérait pas comme un aliment sérieux de la pensée philosophique, mais plutôt comme une sorte de hors-d'œuvre et d'entremets, οἷον δέ τι παρόψημα [3]. Julien l'Apostat tient en garde les prêtres de l'hellénisme restauré contre les doctrines malfaisantes de Pyrrhon et d'Épicure, et se félicite que les Dieux aient si bien anéanti leurs funestes ouvrages qu'on ne les trouve plus que dans les écoles de grammaire et de littérature [4]. Grégoire de Nazianze redoute comme une

[1] *P. Hyp.*, I, 36. ἀρχαιότεροι ; *id.*, I, 166. νεώτεροι.
[2] V. plus haut, p. 446, n. 5. Philostr., *de Vit. Soph.*, I, 8, 6. τοὺς γὰρ Πυῤῥωνείους ἐφεκτικοὺς ὄντας οὐκ ἀφαιρεῖται καὶ τὸ δικάζειν δύνασθαι. Le mot δικάζειν, faire fonction de juge, paraît assez étrange : Natorp (*Rhein. Mus.*, XXXVIII, p. 88), ne le trouvant pas acceptable, propose de lire διδάσκειν. Je préférerais δοξάζειν avec ce sens : « Malgré leur titre d'ἐφεκτικοί, Favorinus ne refuse pas aux sceptiques le droit d'avoir et d'exprimer une opinion, δοξάζειν ».
[3] *Or. in Hermog.*, XIV, 24.
[4] Jul., *Opp.*, I, 385, ed. 1875 ou ed. Petau, 561, c. μήτε Ἐπικούρειος εἰσίτω μήτε Πυῤῥώνειος.

source de périls pour la foi et pour la religion chrétienne les λαβύρινθοι, les πλοκαί des pyrrhoniens, et dénonce comme des adversaires et des ennemis ces Σεξτοί, Πύρρωνες καὶ ἡ ἀντίθετος γλῶσσα [1], toutes ces bouches qui n'ont à proférer que des négations, des contradictions à toute doctrine, quelle qu'elle soit. Galien connaît par les écrits de Favorinus les théories sceptiques [2]. Agathias, dit le scolastique, du VIe siècle ap. J.-C., mentionne encore l'ἐφεκτικὴ καλουμένη ἐμπειρία et l'art de réfuter toutes les affirmations, enseigné par les Pyrrhon et les Sextus [3], κατά τε Πύρρωνα καὶ Σέξτον τὰς ἀποκρίσεις ποιεῖσθαι.

Il y a donc eu, si l'on ne veut pas disputer sur les mots, il y a eu dans l'antiquité grecque une école sceptique; elle a vécu plus de cinq cents ans, et si son influence n'a été ni étendue ni profonde, elle a été longue. Il est vrai qu'elle n'a pas été admise au nombre des établissements officiels fondés par les empereurs romains à Athènes; elle n'a pas eu d'organisation régulière, d'existence civile : elle n'a jamais eu, dans son sein, des partisans assez riches ou assez généreux pour lui assurer l'avenir et un lendemain; on ne lui connaît même pas de siège fixe et permanent. Si malgré toutes ces circonstances défavorables et contraires elle a vécu, c'est donc qu'elle contenait en elle-même, malgré l'apparence, un principe de vie capable de résister à tant de causes de prompt anéantissement Ce principe, c'est le doute, le doute méthodique et systématique, qui fait à la fois sa force et sa faiblesse. Il en est des écoles comme des individus. Pour comprendre le sens et la portée des problèmes philosophiques et juger la valeur des contradictions apparentes ou réelles que présente leur solution dogmatique, il faut avoir éprouvé la secousse et comme le tourment du doute. Tout commençant en philosophie est un sceptique, mais tout sceptique

[1] Greg. Nazianz., *Carmin.*, I, 2, 10. *Patrolog. Gr.*, Paris, 1857, vol. XXXV.
[2] *De Opt. doctr.*, 2, 3, t. I, p. 42, 48.
[3] Agathias, *Hist.*, II, 29. C'était une Histoire de Justinien faisant suite à celle de Procope.

absolu reste perpétuellement un commençant [1], c'est-à-dire qu'il subit un arrêt de développement dans sa pensée, qui ne peut plus arriver à la maturité et à la fécondité. Le doute représente un moment universel et nécessaire dans la vie et le développement de l'esprit philosophique. Le placer à l'origine de la recherche est une règle excellente de méthode, la vérité même en fait de méthode [2]; mais le placer à la fin, c'est-à-dire le considérer comme le but ou au moins le résultat de la recherche, c'est la mort de la pensée. Mais l'esprit peut mourir aussi de n'avoir jamais passé par cette crise. L'esprit qui n'en a pas connu l'inquiétude et l'angoisse ne sera jamais capable de l'effort nécessaire pour s'en délivrer. Ou bien il demeurera indifférent aux problèmes les plus hauts de la la science et de la vie, et alors il ne compte plus parmi les amis de la vérité; ou bien il croit avoir trouvé, dès l'abord, ou reçu d'une autre main, sur toutes choses, la vérité absolue, οἱ εὑρεσιλογοῦντες [3], et alors il ne lui reste plus rien à faire. L'activité intellectuelle n'a plus d'objet ni de fin ni de ressort. L'arrêt de mouvement est complet. C'est pour une intelligence humaine, le plus grand des périls, un état voisin de la folie et qui y conduit presque fatalement.

Celui qui ne doute et n'a jamais douté de rien, celui même qui, sur certains objets et précisément ceux sur lesquels se porte le plus ardemment la curiosité naturelle et essentielle à l'homme, croit posséder la vérité infaillible, absolue, se place en dehors des conditions de l'humanité, qui, bornée et limitée par essence, ne peut prétendre à une connaissance

[1] Herbart.

[2] Claude Bernard, *Introd. à l'Étude de la Médec.*, p. 91. « Le douteur est le vrai savant; il ne doute que de lui-même et de ses interprétations; mais il croit à la science ».

[3] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 63 et II, 9. εὑρεσιλογία. On traduit ordinairement ce mot composé par *argutari, subtilis loquacitas*, l'invention des arguments, en faisant du second mot le complément régime du premier. Il serait plus conforme au procédé habituel de la composition en grec d'admettre la construction inverse, et de traduire εὑρεσιλογία par la théorie de la découverte, le système de ceux qui croient avoir trouvé la vérité.

ni universelle ni absolument certaine, ni parfaitement claire et définie. C'est bien ainsi du reste que l'entend le dogmatisme par excellence, le dogmatisme théologique. Il imagine un mode de connaissance surnaturel, suprahumain, de grâce divine, un état psychologique où l'esprit ne possède plus la vérité, mais est possédé par elle, un état de possession qu'il appelle la foi, et qui commence où la raison finit, comme s'il pouvait y avoir une connaissance à laquelle la raison de l'homme serait étrangère et d'où elle serait absente. Là où la raison ne serait plus présente, et là même seulement où elle ne serait plus maîtresse, car qu'on le veuille ou non elle ne saurait être absente pendant aucun acte de connaissance, c'est la folie qui commence. Il n'est pas possible de supprimer la raison et le langage qui en est l'expression, si ce n'est par le langage et la raison, comme le disent les sceptiques eux-mêmes, reconnaissant leur impuissance de donner une forme à la négation absolue : οὐ γὰρ οἷόν τε ἦν μὴ λόγῳ λόγον ἀνελεῖν [1]. La pensée comme la parole nécessairement dogmatisent. Les sceptiques auraient donc quelque droit de prétendre que, plus que les dogmatistes les plus absolus, ils sont en situation d'éveiller et de soutenir les ardeurs de la curiosité scientifique sur les problèmes de la philosophie et particulièrement sur ceux dont les dogmatiques s'imaginent avoir trouvé la solution certaine et complète, ἐπ' ἀκριβὲς οἰομένοις ταῦτα γινώσκειν [2]. Pour les uns, la recherche est arrivée à son terme, a réalisé sa fin, a atteint son but, τὸ πέρας ; les autres sont encore précisément dans cet état mental d'inquiétude et de tourment qui suscite toute recherche, parce qu'ils ont conscience de ne pas posséder la vérité et ont soif de la connaître.

Mais on peut répondre aux sceptiques qu'il n'y a pas eu.

[1] D. L., IX, 77. Le verbe, fondement du langage, est l'affirmation par essence.

[2] Sext. Emp., *P. Hyp.*, II, 11. ὅρα δὲ μὴν καὶ νῦν οἱ Δογματικοὶ ζητήσεως ἀπείργονται· οὐ γὰρ τοῖς ἀγνοεῖν τὰ πράγματα ὡς ἔχει πρὸς τὴν φύσιν ὁμολογοῦσι, τὸ ζητεῖν ἔτι περὶ αὐτῶν ἀκόλουθον, τοῖς δ' ἐπ' ἀκριβὲς ταῦτα γινώσκειν. οἷς μὲν γὰρ ἐπὶ πέρας ἤδη πάρεστιν ἡ ζήτησις ὡς ὑπειλήφασι..

parmi les dogmatiques les plus résolus, un seul peut-être qui ait cru posséder la vérité entière et absolument certaine. Ils pouvaient d'autant moins le contester que, cherchant à se créer des origines et des ancêtres, ils voulaient voir des antécédents au scepticisme chez presque tous les philosophes antérieurs, jusque dans Socrate, dans Platon, dont les affirmations sont toujours enveloppées de restrictions et de réserves, parce qu'ils ont conscience, non pas de l'impuissance radicale de l'esprit humain à découvrir la vérité, mais des limites variables et nécessaires dans lesquelles sa nature finie et bornée enferme sa connaissance.

D'autre part, pour avoir le droit de prétendre que le doute est l'état psychologique le plus favorable pour provoquer, stimuler et soutenir l'ardeur et le labeur de la recherche, il faudrait que les sceptiques reconnussent, — et c'est ce qu'ils ne font pas, — que le doute est un commencement et non une fin de l'activité scientifique, que la recherche a un but auquel non seulement elle tend, mais qu'elle peut atteindre, qu'il y a un terme au moins possible à ce tourment, une espérance fondée en raison d'en délivrer sinon absolument et d'un coup l'intelligence qu'il obsède, du moins successivement et partiellement. Telle n'est pas la position qu'ont prise les sceptiques systématiques : il en est sans doute qui ont dirigé presque exclusivement leurs arguments contre la métaphysique, considérée comme la science des substances et des causes qui se dérobent à la prise des sens, ἄδηλα, particulièrement contre la métaphysique stoïcienne. Ils soutiennent, comme le positivisme et le criticisme contemporains, que la solution des problèmes métaphysiques non seulement n'est pas nécessaire à la constitution des sciences expérimentales, déterminées et réelles, mais qu'elle est impossible, et que les tentatives de les résoudre sont par là même funestes à ces sciences; ils s'attachent à prouver cette thèse en relevant les contradictions inconciliables des systèmes philosophiques, qui se réfutent et se dé-

truisent les uns les autres. Dans cette tendance modérée et dans ce but mesuré, ils méritent les noms de Ζητητικοί et de Σκεπτικοί, qui expriment l'un et l'autre la passion de la recherche, l'amour de la vérité, l'activité curieuse de l'esprit qui examine, scrute et critique, pour n'être point trompé, les raisons sur lesquelles la connaissance prétend se fonder. Mais tout autre est l'esprit général et caractéristique de la secte. C'est le doute radical, systématique, sans fin et sans espérance, non pas institué comme méthode au commencement de la recherche, mais considéré comme son résultat nécessaire et définitif. Pyrrhon et Ænésidème ne se bornent pas à réduire toute la philosophie à l'étude de l'esprit, de ses impressions et de ses actes, à abandonner comme inaccessible, ἄδηλα, la recherche des causes et des substances et particulièrement de l'essence de l'âme, à nier le principe de causalité, à supprimer, en conséquence, la théorie des facultés de l'âme, ce dont plusieurs leur feraient d'ailleurs aujourd'hui un mérite et un honneur : ils s'en prennent à l'esprit humain lui-même, et lui refusent tout pouvoir, tout organe pour arriver à la connaissance. Non seulement la connaissance des choses n'a pas été jusqu'ici réalisée en fait, comme le prouvent les contradictions des divers systèmes philosophiques, mais par la constitution même de son esprit, elle est impossible à l'homme. Le rapport de la représentation au représenté, qu'on le veuille établir *a priori* ou *a posteriori*, qu'on le fonde sur la raison ou sur la sensation, sur l'expérience ou sur l'intuition immédiate, ce rapport est inexplicable et n'est pas fondé : il est impossible d'en soutenir la réalité. Toute conviction est uniquement appuyée sur des raisons subjectives ; toute opinion ne saisit que nos états psychiques. Bien plus, ces états subjectifs eux-mêmes ne semblent rien de réel et ne sont peut-être qu'un rêve[1]. Pour quelques-uns des scep-

[1] Descartes et Leibniz définissent la perception : un rêve bien lié ; mais c'est ce lien, fondé en raison, qui en fait une connaissance.

tiques, il n'est pas sûr que nous entendions quand nous croyons entendre, il n'est pas sûr que nous voyions quand nous nous imaginons voir. La pensée n'est plus qu'une hallucination, et la conscience psychologique s'évanouit [1]. C'est pour cela que leur vrai nom est plutôt ἐφεκτικοί, qui exprime un état mental passif, inerte, immobile, un arrêt de jugement et de pensée, résultant d'une recherche impuissante et stérile, ou encore ἀπορητικοί, qui exprime le doute universel et nécessaire, l'impossibilité où l'esprit se reconnaît acculé d'acquiescer à aucune proposition ou de la nier [2]. Le nom le plus général est celui de pyrrhoniens, qu'ils se donnaient plus volontiers, parce que Pyrrhon avait été le premier à donner aux éléments sceptiques, jusque là dispersés et isolés, la forme d'un corps de doctrines systématisées et organisées [3]. Comme il n'avait rien écrit, son nom n'en devint que plus facilement le représentant de toutes les idées de l'école, et de tous les développements d'ailleurs peu nombreux et peu considérables qu'elles reçurent dans la suite des temps.

En faisant ainsi du doute non seulement un principe de méthode, mais une fin de la critique psychologique, en érigeant le scepticisme en un système, qui, malgré les précautions les plus subtiles de langage et les arguments les plus sophistiques, prenait une forme nécessairement dogmatique [4], quoi qu'ils en eussent, l'école aboutissait à la ruine

[1] A.-Gell., *N. Att.*, XI, 5. Ac ne videre quoque plane quidquam neque audire sese putant. Ils ne sont pas, il est vrai, tous d'accord sur ce point ; car d'autres disent : « τὸ μὲν γὰρ ὅτι ὁρῶμεν ὁμολογοῦμεν καὶ τὸ ὅτι τόδε νοοῦμεν γινώσκομεν ». (D. L., IX, 103), c'est-à-dire qu'ils reconnaissent la réalité du phénomène psychologique, en tant que phénomène.

[2] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 7. ἀπορητικὴ ἤτοι ἀπὸ τοῦ περὶ παντὸς ἀπορεῖν... ἢ ἀπὸ τοῦ ἀμηχανεῖν πρὸς συγκατάθεσιν ἢ ἄρνησιν.

[3] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I. I. Πυῤῥώνειος... ἀπὸ τοῦ φαίνεσθαι ἡμῖν τὸν Πυῤῥωνα σωματικώτερον καὶ ἐπιφανέστερον τῶν πρὸ αὐτοῦ προσεληλυθέναι τῇ σκέψει. D. L., IX, 70.

[4] Numénius, l'un des adeptes médiats ou immédiats de Pyrrhon, que Diogène (IX, 102) réunit à Ænésidème et à Nausiphane, sous le titre commun de συνήθεις, est le seul qui avoue ce caractère dogmatique involontaire et même par eux vivement nié, du scepticisme : μόνος δὲ Νουμήνιος καὶ δογματίσαι φησὶν αὐτὸν (Pyrrhon). D. L., IX, 68.

de toute connaissance rationnelle, à l'impuissance radicale, constitutionnelle de la raison, à la négation de toute science, ἀγνωσία [1], à la suppression même de la parole, ἀφασία. Lorsqu'on leur objecte qu'il y a une affirmation dans la négation même de la possibilité d'une affirmation, ils s'en prennent aux imperfections du langage, qui fait violence à leurs opinions et les altère : ils ne s'aperçoivent pas que demander à la raison de renoncer à la raison, de nier la raison, c'est lui reconnaître la faculté de s'affirmer par l'acte même où elle se nie.

Singulier retour des choses et des idées! cette école du doute sans limite et sans fin, par le désespoir même où il jetait la pensée, dont l'espérance est intimement liée avec son activité, c'est-à-dire avec son essence, cette école sceptique allait favoriser l'avènement du dogmatisme le plus absolu qui fut jamais, le dogmatisme théologique fondé précisément sur l'impossibilité de connaître certaines vérités et sur la nécessité d'y croire. Le dernier mot, la conclusion définitive du scepticisme, l'ἀγνωσία, le mysticisme les relève : il prétend que certaines vérités nécessaires échappent à la connaissance de l'esprit humain. Dieu lui-même est mieux connu par l'ignorance que par la science, melius scitur nesciendo quam sciendo [2]. Avec ce principe, on va tout droit à l'abîme, Βύθος, et au silence, Σιγή, des gnostiques. Bossuet lui-même, ce ferme et puissant esprit, si éloigné des visions du mysticisme, dira [3] : « Nous ne sommes capables d'entendre Dieu que par une *entière* cessation de *toute* notre intelligence, πάσης τῆς γνώσεως ἀνενεργησία [4]. Il ne suffit pas de nous élever au

[1] D. L., IX, 76.

[2] S. Aug. Il n'est pas sans intérêt de rapprocher de ces conclusions celles des phénoménistes modernes. « La pensée, dit Hamilton, ne peut pas s'élever au-dessus de la conscience ; la conscience n'est possible que par l'antithèse du sujet et de l'objet de la pensée. Nous ne pouvons jamais, dans nos plus hautes généralisations, nous élever au-dessus du fini ». *Fragm. de phil.*, et M. Peisse, son traducteur, ajoute : « L'intelligibilité d'un objet consiste, si on peut le dire, dans sa déterminabilité. Penser en général, c'est limiter. L'infini ne peut jamais entrer dans la connaissance humaine, parce qu'il ne fut qu'éliminer incessamment le fini ».

[3] Sermon *Sur l'Utilité des souffrances*.

[4] S. Denys l'Aréopagite, *de Mystic. Theolog.*, IV, c. 1.

dessus des sens... dans la plus haute partie de l'esprit : il faut imposer silence à nos pensées, à nos discours [1] et à notre raison [2], et entrer avec Moïse dans la nuée, c'est-à-dire dans les saintes ténèbres de la foi. »

Malgré les périls que fait courir à l'esprit le vice du scepticisme radical et systématique, il faut savoir reconnaître le service que, contenu dans de sages limites et ramené à sa vraie fin, il a rendu et peut rendre encore à la science, à la philosophie et à la vie. C'est lui qui met en pratique et en action, le droit de la raison de tout mettre en question, le droit du libre examen sans réserve et sans limites, la liberté de la conscience philosophique et religieuse que rien n'arrête dans ses investigations, pas même l'absurdité des conséquences, et qui va jusqu'à demander à la raison ses titres à fonder la connaissance et à établir la certitude. C'est l'antécédent de la critique de la raison. Sans doute le principe du libre examen en toute choses ne reçoit pas des sceptiques anciens sa formule et sa théorie : mais ils les préparent en le pratiquant hardiment et témérairement. Ils ont contribué à fonder le droit absolu de la pensée scientifique et semé les germes des grandes libertés dont nous jouissons aujourd'hui. Il faut leur en être reconnaissant [3].

[1] ἀφασία.

[2] ἀγνωσία.

[3] Et on leur en a été reconnaissant, comme le témoignent les nombreux et importants travaux dont ils ont été l'objet dans ces derniers temps, et dont je crois utile de donner ici la liste déjà longue, quoiqu'incomplète :

1. Wachsmuth, *de Timon. Phliasio*, Leips., 1859.
2. Hirzel, *Untersuch zu Ciceros philosoph. Schriften*, t. III, Leips., 1883.
3. Saisset, *Le Scepticisme*, Ænésidème, Paris, 1867.
4. Norman Maccol, *The Greek Skeptics*, London, 1869.
5. Natorp, *Z. Geschichte d. Erkenntnissproblems im Alterthum*, Berlin, 1884.
6. Natorp, *Ænesidem.*, *Rhein. Mus.*, t. XXXVIII, p. 28 sqq.
7. Pappenheim, *Die Tropen d. Griech. Skeptik*, Berlin, 1885.
8. Pappenheim, *Der Sitz d. Schule d. Pyrrh. Skeptiker*, *Archiv fur d. Gesch d. Philosophie*, t. I, p. 37.
9. Brochard, *Les Sceptiques grecs*, Paris, 1887.
10. Ravaisson, *Essai s. la Métaphys. d'Arist.*, t. II.
11. Ravaisson, *Rapport sur le concours p. le prix V. Cousin.*
12. Zeller, *Gesch. Phil. d. Griechen*, t. IV et V.
13. Tafel, *Gesch. d. Skepticismus*, Tubing., 1834.
14. Kayser, *Ueber Sext. Empir.*, *Rhein. Mus.*, nouvelle série, 1850, t. VII, p. 161.

CHAPITRE SECOND

LA PSYCHOLOGIE SCEPTIQUE DE LA CONNAISSANCE

La philosophie sceptique, puis qu'on lui donne parfois ce beau nom, ne dit rien, ne sait rien et fait profession de ne rien savoir de l'homme, du monde et de Dieu. Le lien que nous avons cru saisir partout jusqu'ici entre la psychologie, ou la science de l'esprit, et la métaphysique et la morale est en conséquence et nécessairement rompu. Elle ignore et veut ignorer ce que c'est que la vie et quelle peut être son origine ; elle s'abstient de rechercher si l'homme a une âme, si cette âme est distincte du corps ; par suite quels sont leurs rapports mutuels ; si elle est une et identique ; si elle est le principe des mouvements de l'organisme physiologique et de l'organisme intellectuel ; si elle est matérielle ou immatérielle, mortelle ou immortelle ; d'où elle vient, où elle va, quelle est sa fonction ; si elle a des facultés ou des idées, si ces idées sont *a priori* ou *a posteriori ;* quelle est la part respective de la raison et de la sensation dans le fonctionnement de l'esprit ; si elle a des lois auxquelles son entendement ou sa faculté pratique doivent obéir dans la science et dans la vie ; si elle est libre de ses actes et de ses volontés, ou si ses actions, pensées et volitions sont toutes déterminées par la série de causes antécédentes. Le scepticisme n'a et ne peut avoir ni une théorie des causes et des substances ni une théorie de la raison, ni une doctrine de la vie pratique : il ne sait pas quelle est

l'origine et la nature de la société et du langage, du beau et de l'art; il se tait sur la question de savoir ce que c'est que la justice et le droit, de savoir même s'il y a quelque chose en ce monde qui soit le droit et la justice, l'honneur et la vertu, le mérite et le démérite. On comprend que n'ayant rien à dire et ne sachant que penser de ces choses dont il est impossible que l'homme arrive jamais à se désintéresser sincèrement et complètement, la plupart des sceptiques, Pyrrhon, Arcésilas, Carnéade n'aient rien voulu écrire. Ils éprouvaient, cela se comprend, la plus grande difficulté à exprimer leurs négations plus ou moins absolues dans le langage, dont l'essence, le verbe, est affirmation pure. Comment un philosophe, qui veut communiquer aux autres sa pensée, peut-il pratiquer l'ἀφασία radicale, en entendant même ce mot équivoque dans le sens du refus d'affirmer? Ils s'en prenaient à la constitution des langues et voulaient qu'on n'attribuât aucune valeur aux formes affirmatives qu'ils étaient obligés d'employer : il faut bien céder, disaient-ils, aux impressions qui nous meuvent et qui nous poussent avec une violence irrésistible à donner un acquiescement, à exprimer une affirmation [1]; mais tout en y cédant ils ne voulaient pas qu'on les crût esclaves des mots, c'est-à-dire que leur pensée en subit l'influence. Au contraire les mots dont ils se servent ne sont que des serviteurs indifférents, des instruments dont il n'y a pas lieu de tenir compte [2]. Aussi quand les dogmatiques leur objectaient que la conséquence extrême de leur principe était la suppression même de la parole, αἴρειν τὸν λόγον, ils répondaient qu'il n'en était rien, qu'au contraire ils lui donnaient une force nouvelle, προσεπισχυρίζειν, en reconnaissant qu'il n'est pas possible de ne pas employer la parole et la raison pour supprimer la raison et la parole. Cette difficulté perce à travers toutes les explications embar-

[1] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 193. τοῖς γὰρ κίνουσιν ἡμᾶς παθητικῶς καὶ ἀναγκαστικῶς ἄγουσιν εἰς συγκατάθεσιν εἴκομεν.

[2] D. L., IX, 77. μόνον οὖν διακόνοις ἐχρῶντο τοῖς λόγοις.

rassées et subtiles de Sextus sur la technologie sceptique [1]. Il ne veut pas voir que, par sa nature même, le langage, miroir de l'esprit, révèle la contradiction interne qui ruine le fondement du système. Cette difficulté d'exprimer la négation absolue par des formes nécessairement affirmatives s'accroissait encore quand au lieu de parler il fallait écrire. La contradiction devenait alors matérielle, visible, palpable. Ils s'y dérobaient volontiers.

Parmi les livres de ceux qui ont écrit, on ne trouve que des ouvrages de polémique et de critique, sauf un traité περὶ ψυχῆς de Sextus que nous ne possédons plus, et peut être un traité de même nature d'Ænésidème, que laissent soupçonner ses analyses psychologiques, enfin de ce dernier, avec plus d'incertitude encore, un traité de logique élémentaire en plusieurs livres, écrit pour les besoins de l'enseignement. Cet ouvrage, intitulé ἡ πρώτη [2] Εἰσαγωγή [3], pourrait bien être le même ouvrage que les μακραὶ Στοιχειώσεις cités par Aristoxène [4].

Pour les sceptiques, le seul problème de la philosophie est un problème psychologique, et le seul problème de psychologie qu'ils cherchent à résoudre est le problème de la connaissance [5]. Malgré quelques hésitations, quelques divergences,

[1] *P. Hyp.*, I, 187-210. περὶ τῶν Σκεπτικῶν φωνῶν.

[2] Sext. Emp., *Math.*, X, 216. πρώτη n'implique pas nécessairement, je crois, une division en plusieurs livres, et pourrait signifier simplement l'introduction élémentaire, initiale.

[3] C'était l'usage, dans toutes les écoles de philosophie, d'écrire pour les novices des livres élémentaires qui les initiaient, qui les introduisaient peu à peu à la science même. A.-Gell., *N. Att.*, XVI, 8, 1. « Quum in disciplinas dialecticas *induci* atque imbui vellemus, necessus fuit adire atque cognoscere quas vocunt εἰσαγωγάς ». Les Stoïciens donnaient aussi ce titre à leurs livres d'école faits pour τοῖς πρῶτα μαθοῦσιν (Gal., *H. Phil.*, t. XIX, 17). Sextus Empiricus (*Math.*, VIII, 428) les cite : αἱ εἰσαγωγαὶ τῶν Στωϊκῶν, ainsi que Diogène (VII, 48), ἅπερ αὐτῶν (les Stoïciens) εἰς τὴν εἰσαγωγικὴν τέχνην τείνει, et Porphyre (*Sch. Ar.*, Br., p. 1. a. 5). ἐν εἰσαγωγῆς τρόπῳ. On les appelait aussi σχολαί et σχολικά (Cleomedes, *Cycl. Theoria*, p. 65-126-93.

[4] Eus., *Pr. Ev.*, XIV, 18, 761. Le traducteur latin, Viger, a lu κακαὶ au lieu de μακραι : perniciosa Ænesidemi rudimenta.

[5] Aristocl. Eus., *Pr. Ev.*, XIV, 18. ἀναγκαίως δ'ἔχει πρὸ παντὸς διασκέψασθαι περὶ τῆς ἡμῶν γνώσεως· εἰ γὰρ αὖ μηδὲν πεφύκαμεν γνωρίζειν, οὐδὲν ἔτι δεῖ περὶ τῶν ἄλλων σκοπεῖν.

quelques contradictions même, qui se comprennent dans les phases diverses qu'à parcourues l'école dans sa longue carrière, ils s'accordent au fond dans la solution qu'ils en donnent. Ils n'ont pas eu la haute pensée de chercher à fixer les limites de la connaissance en déterminant par la critique psychologique les lois générales de l'esprit. Leur solution est absolue et brutale : ils croient pouvoir prouver pour l'homme l'ἀγνωσία τῆς ἀληθείας, c'est-à-dire l'impossibilité absolue de connaître la vérité, ou plus simplement encore, l'ἀγνωσία, c'est-à-dire l'impossibilité absolue de connaître, ce qui revient au même. Par cette thèse radicale, ils suppriment nécessairement tous les autres problèmes de la philosophie dont on comprend qu'ils ne pouvaient plus guère s'occuper. Avant d'arriver à cette conclusion extrême la pensée des sceptiques semble avoir traversé plusieurs stades, que peut-être ils n'ont pas tous entièrement parcourus, et à chacun desquels plusieurs d'entr'eux paraissent s'être arrêtés. C'est d'abord la critique et la réfutation des systèmes antérieurs qui ne laissent plus rien subsister des doctrines qui se partageaient les esprits ; — en second lieu, c'est la critique de la raison même ; c'est la thèse de la relativité de la connaissance, fondée sur deux faits : d'abord les choses elles-mêmes n'ont d'essence que dans leurs rapports entr'elles [1] ; elles se pénètrent les unes les autres ; elles n'ont pas d'essence en soi ; elles sont du genre τῶν πρός τι ; et ensuite la connaissance elle-même est un état passif, πάθος, soit du corps, soit de l'esprit, soit des deux à la fois, état tout subjectif qui consiste dans la relation du sujet à l'objet ; — la troisième phase de la théorie c'est que la connaissance non seulement est relative, mais d'ordre phénoménique : en tant que πάθος, elle existe, mais elle ne saisit que des phénomènes. L'homme pense, νόησις ἅπλως, on peut l'accorder ; mais il ne comprend pas, ἀκαταληψία, parce que les substances et les causes, la

[1] Eus., *Pr. Ev.*, XIV, 18, 760, c. πάντα συγκεχυμένα καὶ πρός τι λεγόμενα.

chose en soi, lui échappent; l'ὕπαρξις τῶν νοουμένων se dérobe. Néanmoins nous avons conscience de nos états psychiques, qui eux du moins sont réels en tant qu'états subjectifs ; mais nous n'avons aucune raison d'affirmer qu'il y a une réalité objective qui leur corresponde et qu'ils représentent. Il reste une dernière phase à parcourir et où la logique entraîne comme malgré eux les sceptiques; non seulement l'homme ne peut pas comprendre les choses : il ne peut pas se comprendre lui-même; nous n'avons même pas conscience de nos états psychologiques, πάθη. Ce n'est plus seulement la connaissance qui s'évanouit en un rêve, c'est l'âme, c'est la vie, c'est l'être. Nous sommes arrivés au fond de l'abîme, presque au *nirvana*, théorique du moins. La vie est un mensonge, une illusion, une déception. L'être n'est pas. En effet, nous ne pourrions percevoir que des phénomènes en nous, si nous pouvions en percevoir quelque chose : or si l'on met en doute le témoignage de la conscience sur les phénomènes de conscience, on met en doute la réalité de l'être même. En dehors de la psychologie de la connaissance, que nous nous proposons d'exposer avec quelques développements, nous n'avons que des renseignements peu importants sur les autres questions psychologiques que les sceptiques ne pouvaient évidemment aborder que par une inconséquence; il est vrai que l'inconséquence voulue ou inconsciente n'est pas rare chez les philosophes et qu'elle leur est souvent utile pour éviter l'absurdité. Nous savons que l'un d'eux, Sextus, avait écrit une suite de traités sur l'âme[1], et qu'on peut avec quelque vraisemblance en attribuer également un autre à Ænésidème[2], qui doit appartenir à cette phase de sa philosophie qui l'acheminait à l'école d'Héraclite[3]. Celui-ci, comme Straton le Phy-

[1] Sext. Emp., *Math.*, VI, 55. καθὼς ἐν τοῖς περὶ αὐτῆς (l'âme) ὑπομνήμασιν ἐδείκνυμεν. *Id.*, X, 284. εἴρηται δὲ περὶ τούτων ἀκριβέστερον κἀν τῇ περὶ κριτηρίου σκέψει (sans doute le chapitre περὶ κριτηρίου du VII[e] livre, 29), καὶ τοῖς περ ψυχῆς.

[2] Sext. Emp., *Math.*, VII, 349, 359. Tertull., *de An.*, 25.

[3] Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον. Sext., *id.*, VII, 350.

sicien, paraît soutenir que l'âme n'est rien que ses sensations, et qu'elle n'a aucune existence en dehors de son activité sensible ; ces sensations ne sont de leur côté que l'âme même se projetant à l'extérieur, προκύπτουσαν, par les organes sensoriels qui lui servent de canaux [1] et, pour ainsi dire, de porte et de fenêtres qui lui donnent jour sur le monde sensible et la mettent en contact avec lui [2]. Comme Héraclite, Ænésidème admettait que l'âme était en dehors du corps, ἔκτος τοῦ σώματος [3], c'est-à-dire une substance qui n'appartient pas essentiellement au corps même, et qui lui est étrangère et primitivement extérieure. Cette substance psychique en effet est l'air ; la force vitale et en même temps pensante est introduite du dehors dans le corps du nouveau-né après sa naissance par l'aspiration de l'air froid [4]. L'âme n'est point conçue, engendrée dans le sein de la mère en même temps que le corps ; non seulement ainsi elle lui est postérieure, mais elle lui est unie par une pénétration matérielle et non point par un lien vital, substantiel. L'homme ne possède donc pas au fond sa raison, et son âme, pour ainsi dire, n'est point à lui. C'est une parcelle du milieu enveloppant, de l'air, du feu divin, de la raison divine, θεῖος λόγος, qui est l'être universel, l'être même [5]. Ce fragment détaché de l'être universel

[1] Sext. Emp., VII, 350. « Les uns disent que l'âme (la raison, διάνοια) diffère des sensations ; les autres, αὐτὴν εἶναι τὰς αἰσθήσεις καθάπερ διά τινων ὀπῶν τῶν αἰσθητηρίων προκύπτουσαν, ἧς στάσεως ἦρξε Στράτων ὁ φυσικὸς καὶ Αἰνησίδημος. Id., *id.*, 364. κἂν ὑποθώμεθα δὲ τὴν διάνοιαν διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων, ὥσπερ τινῶν ὀπῶν προκύπτουσαν (emicantem).

Lucr., III, 360. Oculos nullam rem cernere posse,
Sed per eos animum ut foribus spectare reclusis.

[2] Il en résulte que la raison n'est pas distincte de la sensation, qui n'est que la raison considérée dans son rapport avec le monde extérieur, rapport opéré par l'intermédiaire des organes.

[3] Sext. Emp., *Math.*, VII, 349.

[4] Tertull., *de An.*, 25. « Illi qui præsumunt non in utero concipi animam, sed effecto partu, nondum vivo infanti, extrinsecus imprimi : Carnem editam et de uteri fornace fumantem et calore solutam, ut ferrum ignitum et ibidem frigidæ immersum, ita aeris frigore percussam et vim animalem rapere et vocalem sonum edere. Hoc Stoïci cum Ænesidemo. Id., *id.*, 15. *Extrinsecus* agitari principale istud, secundum Heraclitum. Id., *id.*, 14. Non longe hoc exemplum est a Stoicis et Ænesidemo et Heraclito

[5] Sext. Emp., *Math.*, X, 233. L'air, dit Ænésidème, est l'être d'après Héraclite, τό τε ὂν κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, ἀήρ ἐστιν, ὥς φησιν ὁ Αἰνησίδημος.

vient séjourner dans nos corps comme un hôte passager, se répand, sans cesser d'être un et identique à lui-même, dans toutes les parties du corps entier. Par les organes sensoriels l'âme se répartit sans se diviser, sans se séparer en parties isolées, semblable au souffle unique du musicien, qui résonne diversement en sortant par les trous divers de sa flûte ; elle sort pour ainsi dire du corps, *emicat*, et tout en restant une, entre en contact réel avec le monde extérieur [1], qu'elle peut ainsi connaître, et reste en communication avec l'âme universelle, qui seule lui prête la raison et la pensée. Ænésidème a même une métaphysique qui est, croit-il, celle d'Héraclite : L'être est l'air [2]; le nombre et le temps sont des corps nés par la multiplication de l'instant et de l'unité, qui ne sont autre chose que l'être, la substance, le corps premier [3] ; l'être est susceptible de recevoir les contraires et c'est ainsi qu'il donne naissance à la multiplicité des choses particulières, au fond desquelles on retrouve tou-

[1] Id., *id.*, VIII, 286. « Héraclite dit expressément que l'homme ne possède pas la raison ; que le milieu enveloppant seul est, dans sa substance, doué de la pensée, ὁ Ἡράκλειτός φησι τὸ μὴ εἶναι λογικὸν ἄνθρωπον, μόνον δ'ὑπάρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον. Id., *id.*, VII, 129. τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γίνομεθα, 130. ἡ ἐπιξενωθεῖσα τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα... κατὰ τὴν διὰ τῶν πλείστων πόρων σύμφυσιν ὁμοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται... τῷ περιέχοντι συμβάλλων λογικὴν ἐνδύεται δύναμιν. Tertull., *de An.*, 15. Ipsi (Ænésidème, Straton et Héraclite) unitatem animæ tuentur, quæ in totum corpus diffusa et ubique ipsa, velut flatus in calamo per cavernas, ita per sensualia variis modis emicet, non tam concisa quam dispensata.

[2] Sext. Emp , *Math.*, X, 244. « τότε ὄν κατὰ Ἡράκλειτον ἀήρ ἐστιν, ὥς φησιν Αἰνησίδημος ». Héraclite avait dit, il est vrai, que c'était le feu ; mais ce feu était conçu sous la forme d'un air chaud, de vapeur de gaz chauds, ἀναθυμίασις, ce qui avait conduit les Stoïciens à confondre le pneuma vital avec l'air, et même avec le feu.

[3] Sext. Emp., *Math.*, X, 216. σῶμα μὲν οὖν ἔλεξεν εἶναι τὸν χρόνον Αἰνεσίδημος. Il ne diffère pas τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος. Dans le commencement de son Introduction, il (Ænésidème) dit, en parlant des six catégories de choses, qui sont en même temps des parties du discours, que le nom temps et le nom unité (χρόνος et μονάς) sont rangés dans la catégorie de la substance, ἐπὶ τῆς οὐσίας τετάχθαι, qui est corporelle. Les grandeurs du temps, les sommes des nombres sont produites par la multiplication. L'instant, τὸ νῦν, l'indice du temps ne sont autre chose que la substance, οὐκ ἄλλο τι εἶναι ἢ τὴν οὐσίαν. Cette manière d'interpréter Héraclite n'est guère conforme à ce que nous en savons d'ailleurs. Conf. *H. de la Psych. des Grecs*, t. I, p. 31.

jours une essence première, une même matière, toujours identique à elle-même, τὸ πρῶτον σῶμα[1]; c'est pourquoi le tout est identique à la partie, et la partie au tout, quoiqu'ils diffèrent[2]. Cette matière, cette substance une devient pluralité par le mouvement, qui est de deux espèces : l'une de déplacement, μεταβατική, l'autre de transformation, μεταβλητική[3], qui peut se ramener à la première, comme l'avait déjà dit Aristote.

Si ces renseignements de Sextus sur Ænésidème sont exacts et sincères, ce que ne sont pas disposés à croire ni Zeller ni Diels[4], il faut avouer que nous avons affaire à un sceptique très inconséquent, très particulier, dont la voie n'a été suivie par aucun autre adepte de son école, et dont les théories sur ces points psychologiques et métaphysiques ont même été combattues expressément par Sextus, qui nous les fait connaître. Il semble, d'après un mot de ce dernier, que pour Ænésidème le doute n'ait été qu'une méthode, une sorte de préparation dialectique pour aboutir au dogmatisme héraclitéen[5]. Il est difficile de saisir le rapport entre les principes de ce doute méthodique et les conclusions de la philosophie d'Héraclite. Serait-ce, comme le suppose Sextus, qu'aux yeux d'Ænésidème les contradictions qui apparaissent dans les phénomènes doivent avoir une cause, et que cette cause ne peut consister et subsister que dans les contradictions réelles de l'être[6], tel que le définit Héraclite, c'est-à-dire qui est contradiction, parce qu'il est changement. Mais, répond d'avance Sextus, le vrai principe sceptique qui nie la

[1] Sext. Emp., *Math.*, X, 232.

[2] Id., *id.*, IX, 337.

[3] Id., *id.*, X, 38.

[4] *Doxogr. Gr.*, p. 281 : Ænesidemum qui vere intelligere voluerit, a Photii Pyrrhoniorum librorum excerpto (*Cod.*, 212) proficisci debet, Sexto nisi cautissime utetur, quippe qui doctrinam multifariam propagatam sine judicio tradat.

[5] Sext., *P. Hyp.*, I, 210. οἱ περὶ Αἰνησίδημον ἔλεγον ὁδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλίτειον φιλοσοφίαν.

[6] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 210. διότι προηγεῖται τοῦ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν τὸ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι.

causalité, c'est que les contraires paraissent coexister, ou coexistent pour la pensée dans le même sujet, c'est-à-dire que l'unité, l'identité des contraires n'a qu'une existence phénoménale et toute subjective : de cette apparence le sceptique du moins conteste qu'on ait le droit de conclure qu'elle a une existence réelle, fondée dans la nature des choses, que les contraires existent réellement dans le même sujet. Les sceptiques accordent la première proposition ; les héraclitéens seuls s'appuient sur elle pour passer, sans droit, du point de vue subjectif à l'affirmation de l'ὕπαρξις, de l'objectivité, ἀπὸ τούτου καὶ ἐπὶ τὸ ὑπάρχειν μετέρχονται [1]. La conclusion est d'ailleurs impossible ; car elle renverserait le principe de contradiction : il est impossible que la même chose soit et ne soit pas, ἀδύνατον τὸ αὐτὸ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι [2].

Sextus rétablit contre Ænésidème la vraie doctrine des sceptiques et particulièrement sur la nature de l'âme. L'âme n'est rien : il n'y a pas d'âme. Il amène ainsi cette conclusion : il cherche à prouver contre les Stoïciens que la voix n'est pas une chose incorporelle, et contre les Péripatéticiens qu'elle n'est pas chose corporelle [3], et il argumente comme il suit : si l'âme n'existe pas, les sensations n'existent pas davantage, puisqu'elles n'en sont que des parties ; si les sensations n'existent pas, les sensibles, τὰ αἰσθητά [4], n'existent pas non plus, puisque leur être et leur substance sont uniquement fondés dans un rapport aux sensations ; mais s'il n'y a pas d'objets sensibles, la voix, qui ne

[1] Sext. Emp., *id.*, l. l.

[2] Id., *Math.*, VIII, 52. Diels, *Doxogr. Gr.*, p. 210. Contrariorum concordia discors, quam Pyrrhonis viam munisse Ænesidemus perseveravit.

[3] Les Stoïciens ne croyaient pas, comme le dit Sextus, à l'incorporéité de la voix, eux qui pensaient que tout est corps : ils professaient, au contraire, que la voix est un corps. C'est au λεκτόν, à l'espèce intelligible qu'ils refusaient un corps et par là même l'existence. D'un autre côté, Aristote ne faisait pas de la voix un corps, mais un accident du corps.

[4] Qu'Ænésidème appelait lui-même habituellement φαινόμενα. Sext. Emp., *Math.*, VIII, 216. καὶ δὴ τοίνυν φαινόμενα μὲν ἔοικε καλεῖν ὁ Αἰνησίδημος τὰ αἰσθητά.

pourrait être qu'une espèce parmi les objets sensibles, n'existe pas. Or, l'âme n'est rien, οὐδέν ἐστι ψυχή, comme nous l'avons montré dans *nos Traités sur l'âme* : donc la voix n'existe pas[1]. »

Nous n'avons pas conservé les arguments par lesquels Sextus cherchait à prouver la thèse qui forme ici la prémisse de son argument contre la nature réelle de la voix ; nous n'en connaissons que la conclusion : l'âme n'est pas ; elle n'est pas une substance, une réalité ; elle n'est qu'une apparence. Il n'y a rien dans l'homme qui dise moi ; rien qui sente et qui pense. La conscience n'est point appelée en témoignage pour s'affirmer elle-même par son acte, et pour affirmer l'existence, ὕπαρξις, de l'âme dont elle n'est qu'un mode. Et quand bien même nous aurions une âme, nous ne pourrions pas le savoir : l'âme est incompréhensible à l'âme ; l'homme est incompréhensible et même inconnaissable à l'homme. On ne peut se faire aucune représentation de l'homme et de l'âme, on ne pourra jamais en pénétrer, en saisir la nature et l'essence[2].

D'abord nous ne pouvons comprendre la nature de l'homme[3] : on ne peut même pas s'en faire une notion telle quelle, car l'homme est composé d'une âme et d'un corps : or on ne peut comprendre ni la nature du corps, parce que nous n'en percevons que les accidents, τὰ συμβεβηκότα, par exemple la couleur, et que les accidents sont différents de la substance dont ils sont les accidents ; ni la nature de

[1] Sext. Emp., *Math.*, VII, 55.

[2] Sext. Emp., *P. Hyp.*, II, 27. ταύτῃ (ainsi, par ce raisonnement) ἀσύστατος πέφηνεν ἡ ἐπίνοια τοῦ ἀνθρώπου. Les sceptiques faisaient ou plutôt acceptaient la distinction entre l'ἐπινόησις, représentation vague, incertaine, non fondée, et la κατάληψις, la conception ou perception vraie et certaine, la notion ou rationnelle ou sensible. Ils distinguent même καταλαμβάνειν de νοεῖν, *P. Hyp.*, II, 4 et 10 ; II, 27 ; II, 71. *Math.*, VII, 283). Sextus distingue en outre les deux modes de κατάληψις, l'une par les sens, αἰσθήσει ; l'autre par la raison, διανοίᾳ. (*P. Hyp.*, II, 32). Il se sert même de la distinction de l'acte et de la puissance, κατ'ἐνέργειαν, δύναμει. *P. Hyp.*, II, 27.

[3] Sext. Emp., *P. Hyp.*, II, 22. ὁ ἄνθρωπος τοίνυν δοκεῖ μοι... οὐ μόνον ἀκατάληπτος, ἀλλὰ καὶ ἀνεπινόητος, au moins, ajoute-t-il par précaution, si l'on s'en rapporte aux définitions qu'en donnent les dogmatiques, mais même absolument.

l'âme par les raisons que nous allons exposer ; par conséquent, on ne peut comprendre la nature du composé, de l'homme. L'homme est inconcevable à lui-même, comme l'âme, et parce que l'âme est incompréhensible, inconcevable à elle-même : ὁ ἄνθρωπος εὑρίσκεται ἀκατάληπτος διὰ τὸ ἀκατάληπτον εἶναι τὴν ψυχήν[1], et si l'âme est incompréhensible à elle-même, il en résulte qu'elle ne peut rien comprendre, et que toute connaissance lui échappe. Il n'est pas étonnant alors que les sceptiques concluent à la non existence de l'âme, τῆς ὑπάρξεως τῆς ψυχῆς : car qu'est-ce qu'une âme qui ne comprend rien et qui ne pense pas ? Il s'agit donc de donner les preuves[2] de l'ἀκαταληψία de l'âme. De ceux qui ont traité de l'âme, les uns ont dit qu'elle n'existait pas ; les autres qu'elle existait, d'autres enfin se sont abstenus de se prononcer. Il y a sur ce point donc entre les philosophes contradiction, διαφωνία[3]. Si les dogmatiques jugent cette contradiction inconciliable, insoluble, ἀνεπίκριτον, ils avoueront par là que l'âme est inconnaissable, τῆς ψυχῆς ἀκαταληψία, puisqu'on ne peut pas même connaître si elle est, ou non. S'ils jugent que le dissentiment est conciliable, qu'ils nous disent par quoi ils pourront le juger. Par la sensation ? Ils ne le peuvent pas, puisqu'ils prétendent que l'âme est une essence intelligible, νοητήν, c'est-à-dire se dérobe à la connaissance des sens ; s'ils soutiennent que c'est par la raison, διανοίᾳ, nous leur répondrons que c'est la partie la plus cachée, la plus inconnue de l'âme, τῆς ψυχῆς τὸ ἀδηλότατόν ἐστιν ἡ διάνοια : ce qui est prouvé par le fait que les philosophes mêmes qui sont

[1] Sext. Emp., *P. Hyp.*, II, 22. *Math.*, VII, 283 ἀνεπινόητος δέ γε ὁ ἄνθρωπος... καὶ ἀκατάληπτος.

[2] Les preuves ! quel mot pour un sceptique qui nie qu'il y ait démonstration. Il s'en tire par une inconséquence : « Lorsque nous disons qu'il n'y a pas de démonstration, nous exceptons le raisonnement même qui prouve qu'il n'y a pas de démonstration ». Sext. Emp., *Math.*, VIII, 479. ὅταν λέγωμεν μηδεμίαν εἶναι ἀπόδειξιν, καθ' ὑπεξαίρεσιν (per exceptionem) λέγομεν τοῦ δεικνύντος λόγου ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις » C'est d'une grande candeur.

[3] C'est, comme nous le verrons, le premier des tropes d'Agrippa, des νεώτεροι Σκεπτικοί. Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 164, sqq.

d'accord pour affirmer l'existence de l'âme, sont d'avis très différents sur la raison. S'ils disent que l'âme comprend par la raison, et juge par la raison le désaccord qui s'établit à son propre sujet, cela revient à dire que c'est par ce qui est le plus en question et le plus incertain qu'on jugera et résoudra ce qui est le moins en question : ce qui est absurde. Ce n'est donc pas par la raison qu'on peut terminer le différend qui s'élève sur l'âme entre les opinions diverses et contraires, et comme il n'y a pas d'autre moyen, d'autre organe pour le juger, il est certain et prouvé que l'âme est inconnaissable, ἀκατάληπτός ἐστι [1], c'est-à-dire au fond qu'il n'y a pas d'âme[2]. On arrive à la même conclusion par une autre argumentation : si la raison, ὁ Νοῦς, se comprend elle-même, ou bien tout entière elle se comprend, c'est-à-dire le sujet connaissant sera tout entier dans l'acte de la compréhension et ne fera qu'un avec elle, ὅλος ἔσται κατάληψις καὶ καταλαμβάνων ; mais alors il n'y aura plus d'objet connu et on retombe dans cette absurdité, la plus grave de toutes, de poser l'existence d'un sujet qui connaît et qui pense, et qui n'a pas d'objet à connaître et à penser. Il n'y a donc pas d'âme.

Si l'on admet que l'âme peut se servir d'une partie d'elle-même pour se connaître, outre que les philosophes ne peuvent pas s'entendre pour déterminer quelle est cette partie, ni le lieu où elle réside, les uns disant que c'est dans la tête, les autres dans la poitrine, les autres dans les méninges[3], il faut se demander comment cette partie se connaîtra elle-même, et le même argument nous prouvera qu'elle ne peut être tout entière dans l'acte de la connaissance sans faire disparaître l'objet

[1] Sext. Emp., *P. Hyp.*, II, 32.

[2] Gorgias, dit Sextus (*P. Hyp.*, II, 57), l'avait déjà reconnu : car en disant que rien n'existe, il niait manifestement l'existence de l'âme, οὐδὲ διάνοιαν εἶναι φησί. Sans doute d'autres l'ont affirmée ; mais nous retombons dans ces contradictions des philosophes auxquelles rien ne peut mettre fin. Car qu'est-ce qui pourrait y mettre fin ? la Raison ? mais c'est son existence même qui est mise en question, et si ce n'est pas la raison, il est donc impossible de juger si la raison existe ou n'existe pas, ἀνεπίκριτον ἄρα καὶ ἀκατάληπτον ἔσται πότερον ἔστι ἡ διάνοια ἢ οὐκ ἔστιν.

[3] Érasistrate, d'après Plutarque, *Pl. Phil.*, IV, 16. Eus., *Præp. Ev.*, XV, 61.

à connaître, et nous rencontrerons la même contradiction que tout à l'heure : l'existence d'une faculté qui connaît et qui n'a pas d'objet à connaître[1]. Il faudra donc que cette partie se connaisse par une partie d'elle-même, et l'on peut poursuivre le même raisonnement à l'infini[2]. Or, le progrès à l'infini est

[1] Cet argument qui plaît à Sextus et qu'il applique à la connaissance de l'homme par lui-même (*Math.*, VII, 284 sqq.), prouve qu'il ne veut pas admettre le fait capital constitutif de la conscience, qui consiste en ceci, qu'elle reste une en se dédoublant en sujet et en objet. Mais ce n'est pas le seul dont il use pour prouver que nous ne pouvons avoir ni une connaissance précise et complète, ni même une notion vague de l'homme. Comme l'homme ne peut mettre son être entier dans l'acte de la connaissance, sans en faire disparaître l'objet, il reste donc que ce ne soit pas lui tout entier, mais une partie de lui-même qui prenne connaissance de lui-même. Sext. Emp., *Math.*, VII, 287. λείπεται ἄρα μὴ ὅλον ἑαυτὸν ἑαυτῷ ἐπιβάλλειν, ἀλλὰ μέρει τινὶ τὴν ἑαυτοῦ κατάληψιν ποιεῖσθαι. Mais c'est encore là une chose des plus difficiles à concevoir : L'homme n'est autre chose qu'une masse matérielle, ὄγκον, des sensations et une raison. Si c'est par une partie de lui-même qu'il se connaît, il faudra que ce soit par le corps qu'il prenne connaissance des sensations et de la raison, ou inversement que ce soit par les sensations et la raison qu'il connaisse son corps. Mais le corps est dépourvu de pensée, ἄλογον, il est sourd et n'a aucune qualité qui le rende propre à la connaissance des sensations et de la raison ; et même si l'on admettait un instant cette hypothèse, comme la connaissance est une assimilation du sujet à l'objet, il faudrait admettre que le corps s'assimile à la sensation et à la raison, devient sensation et raison; cette identité du corps et de l'âme, de la masse matérielle et de la pensée, ferait rire tous les philosophes ; car si la masse corporelle se transfigure en pensée, l'objet à connaître, la pensée, aura disparu. Mais on peut renverser l'argument, si l'on prétend que c'est la raison ou les sens qui prennent connaissance de l'homme. Les sens ne sont que passifs, πάσχουσι μόνον ; ils reçoivent, comme la cire, une empreinte ; ils ne peuvent rien autre chose ; si on leur attribue la faculté de connaître quelque chose, il faudra leur attribuer une nature raisonnable, διανοίας φύσιν ; or ils sont sans raison, ἄλογοι. Il n'y a pas de sens du corps ; il n'y a que des sens particuliers qui ont chacun leurs objets respectifs et leurs limites infranchissables ; ainsi, la vue connaît la figure, la grandeur, la couleur ; mais la couleur, la grandeur et la figure ne sont pas le corps : car le corps est non pas le concours de la figure, de la grandeur et de la couleur, mais la substance, l'être qui possède ces propriétés. Les sens ne peuvent connaître le corps, ni se connaître eux-mêmes, ni se connaître les uns les autres. Mais, disent les dogmatiques, nous admettons très bien cette conclusion : ce que nous soutenons, c'est que la raison connaît et elle-même et les sens et le corps : ἡ διάνοια καὶ τὸν ὄγκον καὶ τὰς αἰσθήσεις καὶ ἑαυτὴν γνωρίζει. Mais cette opinion est sujette à de non moins grandes objections, les unes sérieuses, les autres sophistiques, que Sextus accumule et qu'il nous suffira de ramener à celle-ci : la connaissance est une assimilation ; si la raison connaît le corps et les sens, elle s'assimile à eux, devient sans raison et ne peut plus rien connaître ; son essence propre, la pensée, s'évanouit. Quant à la question de savoir si la raison peut se connaître elle-même, nous verrons qu'il n'en est rien, et qu'elle est à elle-même inconnaissable (Sext. Emp., *Math.*, VII, 280-305-310).

[2] Sext. Emp., *Math.*, VII, 312. καὶ οὕτως εἰς ἄπειρον.

négatif de toute connaissance : il est l'impossible même, puisqu'on ne peut jamais l'atteindre; ou on ne trouve jamais le sujet qui doit connaître, ou l'objet qui doit être connu. La connaissance est sans principe, sans commencement ou sans fin [1]. Donc l'âme ne se peut connaître ; elle ne peut connaître qu'elle existe ; elle n'existe donc pas. Il n'y a pas d'âme.

Cette solution extrême, qui n'atteignait pas seulement l'existence de l'âme, mais toute existence, qui aboutissait à la formule radicale : rien n'existe en réalité, ni les substances, ni les qualités, ni les attributs ; tout n'est qu'apparence ; le bien ni le mal, le juste et l'injuste, le beau et le laid, rien ne possède une existence vraie, réelle, ἐπὶ πάντων μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ ou φύσει [2] ; cette solution par son radicalisme même, tout dogmatique, n'était pas généralement acceptée des sceptiques qui, entre les dogmatiques partisans de l'existence de l'âme, comme Platon, et ceux qui la niaient, comme Dicéarque, soutenaient qu'il faut s'abstenir de prononcer, ἐπέσχον [3], parce qu'il n'y avait pas plus et pas moins de raisons dans un sens que dans un autre : οὐδὲν μᾶλλον.

Dans ces conditions, il est naturel que les sceptiques n'aient pas institué une analyse originale, même au point de vue critique, de l'entendement. Cependant pour les nécessités de la polémique, toute négative qu'elle fût, ils ont bien été obligés de se rallier à une des théories de l'intelligence qui avaient cours de leur temps, et ils adoptent la plus usitée, celle qui non seulement était entrée dans l'enseignement de presque toutes les écoles, mais avait pour ainsi dire pénétré les habitudes de l'esprit philosophique. C'est ainsi que Pyrhon distingue dans la connaissance, qu'il appelle comme les Stoïciens κατάληψις, deux formes, deux modes, l'un par la sensation

[1] Sext. Emp., *Math.*, 312. ὥστε ἄναρχον εἶναι τὴν κατάληψιν, ἤτοι μηδενὸς εὑρισκομένου πρώτου τοῦ τὴν κατάληψιν ποιησομένου ἢ μηδενὸς ὄντος τοῦ καταληφθησομένου.

[2] D. L., IX, 61, 101. Sext. Emp., *Math.*, XI, 140.

[3] Sext. Emp., *P. Hyp.*, II, 32.

δι 'αἰσθήσεως, l'autre par la raison, διὰ νοήσεως[1], que Sextus appelle διάνοια[2]. Ils semblent même avoir fait une autre distinction, qui leur est spéciale, entre l'ἐπινόησις et la κατάληψις, sur laquelle ils ne s'expliquent pas et ne pouvaient guère s'expliquer, puisqu'ils tenaient pour règle de ne rien définir, οὐδὲν ὁρίζω. Ils pouvaient d'autant moins s'expliquer sur cette distinction, tout en en faisant usage, que, si l'on en juge par l'opposition des deux termes qu'ils emploient et dont ils font valoir les sens différents, l'ἔννοια, œuvre de l'ἐπινόησις, aurait été une représentation de l'imagination, confuse et douteuse, et la κατάληψις, une compréhension complète, précise et claire[3]. Ils distinguent en outre la κατάληψις et la νόησις ἁπλῶς, et sont d'avis que le sceptique peut prétendre posséder la νόησις, qui lui arrive par les phénomènes manifestes qui tombent sous les sens et lui causent des impressions auxquelles il faut bien, par la loi de la nature, qu'il cède[4]. Mais cette intuition, νόησις, n'entraîne pas du tout comme conséquence la nécessité d'admettre la substantialité des choses qui se manifestent clairement à sa pensée[5]. La κατάληψις se fonde et s'appuie sur l'ἐπινόησις : il n'est pas possible de connaître une chose sans en avoir eu antérieurement une représentation[6]. L'ἐπίνοια semble ainsi une intuition isolée ; la κατάληψις enferme un jugement, mais qui ne donne qu'une apparence, et n'affirme pas l'existence des objets de l'intelligence.

Nous n'avons aucun moyen de connaître les choses[7], et on

[1] Photius, *Bib. Gr.*, Cod., 212.
[2] Sext. Emp., *P. Hyp.*, II, 32. αἰσθήσει μὲν... εἰ δὲ... διανοίᾳ.
[3] Sext. Emp., *P. Hyp.*, II, 22. οὐ μόνον ἀ κ α τ ά λ η π τ ο ς ἀλλὰ καὶ ἂν ἐ π ι ν ο η θ ῆ ν α ι δύναιτο ἡ φαντασία, ἀ κ α τ ά λ η π τ ο ς ἔσται. Id., II, 70. ἀπερινόητος ἡ φαντασία.
[4] Id., *id.*, II, 10. νοήσεως γὰρ οὐκ ἀπείργεται ὁ Σκεπτικός, οἶμαι, ἀπό τε τῶν παθημάτων ὑποπιπτόντων κατ' ἐνάργειαν [illegible] μένης. Il les affirme, συγκατατίθεται, mais comme phénomènes, et cette conception porte non seulement sur les choses réelles et présentes, ὑπάρχοντα, mais encore sur les choses non réelles, τὰ ἀνύπαρκτα, qui n'ont d'existence que dans et par la pensée.
[5] Id., *id.*, l. l. μὴ πάντως εἰσαγούσης τὴν ὕπαρξιν τῶν νοουμένων.
[6] Id., *Math.*, VII, 283. τὸ γὰρ μὴ ἐπινοουμένων οὐδὲ καταληφθῆναι πέφυκεν.
[7] Sext. Emp., *P. Hyp.*, II, 72. οὐ δύναται κρίνεσθαι... τὰ πράγματα.

ne peut accepter comme tel l'imagination, la représentation imaginative des Stoïciens. D'abord on ne peut s'en faire aucune idée, ἀπερινόητόν ἐστιν ἡ φαντασία : c'est, dit-on, une empreinte faite dans l'âme ou dans l'ἡγεμονικόν, puisque l'âme ou l'ἡγεμονικόν est un πνεῦμα, un air chaud et ténu, ou l'essence la plus subtile d'un πνεῦμα. Mais comment concevoir dans cette essence une empreinte, semblable à celle du cachet dans la cire, une sorte de sculpture, avec ses reliefs et ses creux ; comment, dans cette hypothèse, s'expliquer le phénomène de la mémoire, puisque les empreintes en se succédant dans l'esprit s'effaceraient, se détruiraient les unes les autres. La modification apportée par Chrysippe à cette explication et qui la transforme en une miraculeuse ἀλλοίωσις, ἑτεροίωσις, ne la rend pas plus acceptable, et est sujette aux mêmes objections. Quand bien même on pourrait s'en faire une idée telle quelle, on ne pourrait jamais en connaître réellement la nature [1]. Car elle n'est qu'un état, un mode passif, πάθος ; or l'ἡγεμονικόν, la διάνοια, l'entendement n'est pas connaissable ; à plus forte raison ses accidents.

Mais si la raison n'est pas connaissable, c'est qu'elle n'a pas le pouvoir de connaître, pas même elle-même ; elle ne peut se voir, au moins clairement, elle-même, μηδ' ἑαυτὴν ἀκριβῶς ὁρᾷ ; elle est en désaccord avec elle-même sur sa propre essence, sur son origine et sa génération, sur le siège où elle réside [2]. Elle ne sait rien d'elle-même, pas même si elle voit, si elle sent, si elle pense ou si elle ne voit pas, si elle ne sent pas, si elle ne pense pas [3].

Cette négation absolue du fait de conscience, conclusion logique mais absurde du principe, n'était pas, chez les sceptiques, universelle : au contraire, la plupart reconnaissaient

[1] Sext. Emp., *P. Hyp.*, II, 71. ἡ φαντασία ἀκατάληπτος ἔσται.

[2] Id., *id.*, II, 58. ἀλλὰ διαφωνεῖ περί τε τῆς οὐσίας αὐτῆς καὶ τοῦ τρόπου τῆς γενέσεως καὶ τοῦ τόπου (le cœur, le cerveau, le sang) ἐν ᾧ ἐστι.

[3] Métrodore de Chio (Aristocl., Eus., *Pr. Ev.*, XIV, 19, 5). οὐδεὶς ἡμῶν οὐδὲν οἶδεν, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο πότερον οἴδαμεν ἢ οὐκ οἴδαμεν.

qu'ils éprouvaient une modification, un état, comme s'ils voyaient, comme s'ils entendaient[1] ; ils admettaient l'état de conscience comme réel, en tant qu'état subjectif, et le phénomène mental, psychique, comme certain en tant que tel : nous connaissons que nous voyons et nous connaissons que nous pensons ; nous connaissons ces états internes, mais nous ne connaissons qu'eux. Ce que nous ignorons, c'est d'une part le mode de fonctionnement de cette activité psychique, d'autre part nous doutons si cette activité interne a une cause externe, s'il y a un objet extérieur et réel qui en soit l'objet, et si cet objet, en cas qu'il existe, possède les propriétés, par exemple, la blancheur, dont nos organes nous donnent la sensation. En un mot, y a-t-il derrière les phénomènes des choses en soi, des substances et des causes, on ne peut pas en être certain, οὐ βεβαιούμενοι λέγομεν[2]. Outre ce phénoménisme, forme modérée du scepticisme, quelques-uns, Ænésidème entr'autres, admettaient même une sorte de vérité objective, dont ils plaçaient le critérium dans la généralité ou l'universalité du phénomène psychique : ce qui apparaît à tous et universellement est vrai ; ce qui n'a pas ces caractères est faux. Ainsi le vrai, comme le dit l'étymologie du mot ἀληθές, c'est ce qui n'échappe pas au sens commun, τὸ μὴ λῆθον τὴν κοινὴν γνωμήν[3]. Pour ces modérés du scepticisme, le sens commun était un critérium de la vérité.

[1] A.-Gell., *N. Att.*, XI, 5. Ac ne videre quoque plane quidquam neque audire sese putant, sed ita pati afficique, quasi videant vel audiant.

[2] D. L., IX, 91. ζητεῖται δ'οὐκ εἰ φαίνεται τοιαῦτα, ἀλλ' εἰ καθ'ὑπόστασιν οὕτως ἔχει. Id., IX, 104. καὶ γὰρ τὸ φαινόμενον τιθέμεθα οὐχ ὡς καὶ τοιοῦτον ἐστί. Id., IX, 103. τὸ μὲν γὰρ ὅτι τόδε ὁρῶμεν ὁμολογοῦμεν καὶ τὸ ὅτι τόδε νοοῦμεν γιγνώσκομεν· πῶς δ'ὁρῶμεν ἢ πῶς νοοῦμεν ἀγνοοῦμεν· καὶ ὅτι τόδε λευκὸν φαίνεται διηγηματικῶς λέγομεν, οὐ βεβαιούμενοι ὅτι καὶ ὄντως ἐστί. μόνα δὲ τὰ πάθη γινώσκομεν. Id., IX, 76, 77. ζητεῖν ἔλεγον οὐχ ὥσπερ νοοῦσιν, ὅτι γὰρ νοεῖται δῆλον, ἀλλ'ὧν ταῖς αἰσθήσεσι μετίσχουσιν. Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 22. διόπερ περὶ μὲν τοῦ φαίνεσθαι τοῖον ἢ τοῖον τὸ ὑποκείμενον οὐδεὶς ἴσως ἀμφισβητεῖ, περὶ δὲ τοῦ εἰ τοιοῦτον ἔστιν οἷον φαίνεται ζητεῖται. Id., *id.*, I, 19. ὅτι φαίνεται δίδομεν, ζητοῦμεν δὲ οὐ περὶ τοῦ φαινομένου ἀλλὰ περὶ ἐκείνου ὃ λέγεται περὶ τοῦ φαινομένου

[3] Sext. Emp., *Math.*, VIII, 8.

Mais le radicalisme sceptique se refusait à ces restrictions, à ces concessions qui compromettaient son principe. Il croyait avoir démontré que l'homme ne peut pas se connaître lui-même, que la raison ne peut pas prouver que nous avons une raison, que nous ne pouvons démontrer l'existence, ou rendre compte d'aucune des facultés de connaître qu'on prétend avoir découvertes en elle : il poussait à l'extrême les conséquences de son principe, et soutenait que même en admettant que l'âme se puisse connaître elle-même, et que l'homme sous ce rapport possède une raison, un entendement, on ne pourra jamais prouver que l'âme puisse connaître les choses extérieures à elle, le monde réel[1], et quand bien même nous pourrions les connaître, nous ne saurions jamais si nous les connaissons, par ce que nous ne pouvons pas nous rendre compte du mode d'opération de l'entendement, οὐχ εὑρήσομεν πῶς κατ' αὐτὴν κρινοῦμεν ; cette ignorance rend toute connaissance apparente, incertaine et douteuse. Nous ne pouvons pas connaître les choses extérieures : si l'entendement les connaissait, ce ne serait pas par lui-même, mais par l'intermédiaire des sensations : or les sensations ne perçoivent pas les choses extérieures, elles ne saisissent pas d'objets réels ; les sensations ne connaissent que leurs propres états, si même elle les connaissent, μόνα δὲ εἰ ἄρα τὰ ἑαυτῶν πάθη ; elles tournent sur elles-mêmes, c'est-à-dire au point de vue de l'objectivité, elles tournent dans le vide[2]. La représentation sera donc la représentation de l'état de conscience dans l'acte de la représentation, et nullement la représentation du représenté, qui en diffère essentiellement[3]. Entre l'objet et le sujet, entre le représentant et le représenté, aucun rapport n'est concevable, n'est

[1] Sext., *P. Hyp.*, II, 34. μήποτε οὐκ ἐνδέχοιτο δεῖξαι ὅτι ὑπ' αὐτοῦ (l'homme) κρίνεσθαι δεῖ τὰ πράγματα.
[2] Sext. Emp., *P. Hyp.*, II, 49. ἐπεί τινες μὲν κενοπαθεῖν τὰς αἰσθήσεις φασίν.
[3] Sext. Emp., *P. Hyp.*, II, 72. ἡ φαντασία οὖν τοῦ πάθους τῆς αἰσθήσεως ἔσται, ὅπερ διαφέρει τοῦ ἐκτὸς ὑποκειμένου.

surtout rationnellement intelligible. Dira-t-on que ce rapport est fondé sur la similitude, que les états de conscience dans la représentation sont semblables aux réalités représentées, διὰ τὸ ὅμοια τὰ πάθη τῶν αἰσθήσεων εἶναι τοῖς ἐκτὸς ὑποκειμένοις ? Mais comment la raison pourrait-elle connaître cette similitude, puisqu'elle ne se mêle pas elle-même aux choses extérieures dont son essence la sépare, et que les sens ne révèlent à l'entendement que leurs propres états et non la nature des choses[1]. Notre nature même nous rend incapables de connaître, μήδεν πεφύκαμεν γνωρίζειν[2].

Ainsi, l'âme ne peut pas se connaître elle-même : elle ne connaît pas les choses et quand bien même elle les connaîtrait, ne pouvant se rendre compte du comment de cette connaissance, elle ne pourrait jamais connaître qu'elle les connaît. Que faire donc, que conclure ? Rien ; car conclure qu'on ne sait rien, ce serait encore affirmer quelque chose ; il ne faut rien déterminer ni rien définir[3]; à toute question il faut répondre : pas plus ceci que cela[4] ; se maintenir dans un état psychologique qui, en présence des affirmations contraires, ne penche ni d'un côté ni de l'autre[5]; s'abstenir enfin de juger[6], puisque toutes les raisons se valent et se détruisent, qu'à tout raisonnement on peut opposer un raisonnement contraire[7] aussi puissant pour convaincre. Or, comme juger c'est penser, il faut s'abstenir de penser, et comme le langage est toujours l'expression d'une pensée, comme l'action est la réalisation consciente ou inconsciente d'une pensée ou d'une volonté, la logique absolue du système aboutissait à

[1] Sext. Emp., *P. Hyp.*, 74. μήτε αὐτὴ τοῖς ἐκτὸς ἐντυγχανοῦσα μήτε τῶν αἰσθήσεων αὐτῶν αὐτῇ (à la raison) τὴν φύσιν αὐτῶν (des choses externes) δηλουσῶν, ἀλλὰ τὰ ἑαυτῶν πάθη.

[2] Aristocl., ap. Eus., *Pr. Ev.*, XIV, 18, 758, c.

[3] οὐδὲν ὁρίζω. D. L., IX, 61.

[4] οὐδὲν μᾶλλον ou τί μᾶλλον. D. L., IX, 61.

[5] ἀῤῥεψία. D. L., IX, 74.

[6] ἐπέχειν. D. L., IX, 74.

[7] D. L., IX, 61. C'est l'ἰσοσθένεια, l'ἀντιλογία, appelée (IX, 74) encore l'ἀντίθεσις λόγων.

l'immobilité absolue et au silence absolu, ἀφασία. Réduire l'homme à un état où il ne peut ni penser, ni parler, ni agir, c'est proprement l'anéantir ; et au fond c'est bien une doctrine d'anéantissement qui est la conclusion fatale, inévitable, involontaire.

Le scepticisme philosophique ne pouvait pas se supprimer lui-même en acceptant, dans leur rigueur, ces conséquences logiques de son principe : il essayait d'y échapper, théoriquement et pratiquement, au moyen de subtilités de langage qui cachaient mal les contradictions où il s'engageait. Il prétendait sans rien définir, sans rien affirmer, exposer simplement et pour ainsi dire historiquement[1] les opinions des autres et les siennes mêmes, et, comme le dit Aulu-Gelle, enseigner et montrer, docere atque ostendere, qu'on ne peut rien connaître et rien percevoir[2].

Comment essayait-il de montrer et de persuader, — comme si cet effort n'était pas une affirmation véritable, — comment essayait-il de persuader sa thèse et d'y ramener les esprits ? C'est ce que nous allons rechercher.

C'est une chose bien remarquable que l'impuissance des esprits les plus rebelles aux opinions communément acceptées, de se dérober complètement aux influences du milieu moral et intellectuel qui les enveloppe et les presse de toutes parts. Un des traits particuliers à la philosophie de la période dont nous étudions en ce moment l'histoire, c'est l'eudémonisme cherché dans l'ataraxie, ou l'absence de toute émotion, de tout trouble dans l'âme. La science se tient de plus en plus intimement liée à la vie, la théorie et la spéculation à l'action et à la pratique. Les sceptiques ont subi cette influence, et ils ont, non seulement fait une place à l'eudémonisme dans leur système, mais, par une étrange contradic-

[1] D. L., IX, 74. διηγεῖσθαι. Id., 104. διηγηματικῶς λέγομεν.

[2] A.-Gell., *N. Att.*, XI, 5. Indicia enim rei cujusque et sinceras proprietates negant posse nosci et percipi ; idque ipsum docere atque ostendere multis modis conantur.

tion, ils ont essayé de constituer une théorie du bonheur, et même une théorie scientifique fondée sur la négation de la science[1].

C'est le fondement sur lequel Pyrrhon, avec une grande force, dit Timon, avait établi son système.

L'homme, suivant Timon qui l'analyse, veut être heureux ; pour pouvoir réaliser son désir, il lui faut considérer trois choses :

1. Quelle est la nature et l'essence des choses[2] ?

2. Comment l'homme doit-il se comporter vis-à-vis d'elles ?

3. Quel est le résultat, pour lui, de ces relations, déterminées comme il faut, de l'homme avec les choses ?

1. En ce qui concerne les choses et leur essence, elles sont toutes en soi également indifférentes, instables, inconnaissables : par conséquent ni nos perceptions sensibles, ni nos concepts rationnels ne sont ni vrais ni faux[3].

2. La conséquence de cette première conclusion, c'est que nous ne devons pas ajouter foi à nos sensations et à nos concepts, mais être, sur chaque chose qui se présente, sans opinion, sans penchant, sans désir, sans activité, sans mouvement[4].

3. Le résultat, pour les hommes, de cet état, de ce rapport dans lequel ils se mettent avec les choses, c'est d'abord l'ἐποχή, l'ἀφασία, ensuite l'ἀταραξία, qui suit comme une ombre la suspension du jugement[5], et enfin, suivant Ænésidème, le plaisir[6].

[1] Aristoclès, dans Eus., *Pr. Ev.*, XIV, 18, 758, c. μήδεν πεφύκαμεν γνωρίζειν· ἴσχυσε μέντοι ταῦτα λέγων Πύῤῥων.

[2] Aristocl., ap. Euseb., *Pr. Ev.*, XIV, 18

1. ὁποῖα πέφυκε τὰ πράγματα.

2. τίνα χρὴ τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακεῖσθαι

3. τί περιέσται τοῖς οὕτως ἔχουσι.

[3] Id., *id.*, l. l. ἐπίσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνέγκριτα.

[4] Id., *id.*, l. l. ἀδοξάστους, ἀκλινεῖς, ἀκραδάντους.

[5] D. L., IX, 107.

[6] Id., *id.*, ll. τοῖς μὲν διακειμένοις οὕτω περιέσεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν, ἔπειτα δ'ἀταραξίαν, Αἰνησίδημος δὲ ἡδονήν. Les contradictions éclatent

C'était une grosse inconséquence déjà pour les Sceptiques de vouloir instituer une théorie du bonheur ; mais c'en est une plus grosse encore de prétendre constituer une théorie de la science, bien plus de soutenir que seul le sceptique peut avoir une doctrine vraiment scientifique : « Les Sceptiques qui doutent de tout, sont les seuls parmi les philosophes qui gardent le lien et l'accord des idées entr'elles, et dans la doctrine desquels l'esprit reste d'accord avec lui-même et ne se contredit pas. Tous les autres se contredisent sans en avoir conscience [1]. »

Le critérium de la connaissance c'est le phénomène [2], et à l'aide et sur le fondement de ce critérium, les Sceptiques établissent un système de logique, une méthode théorique, θεώρημα, un ensemble lié de lois qui enveloppent les cas particuliers : méthode qui ne s'applique pas, il est vrai, aux choses de l'invisible, au monde inconnu, inconnaissable, caché, du

ici de tous côtés : elles sont si manifestes et si criantes qu'il est superflu de les relever toutes. Le mot ἀφασία s'entend en grec de l'impuissance de proférer des paroles (Herodian., l. 1, ch. 26). Mais malgré le désir de conformer leur conduite à leurs maximes, qui poussait Pyrrhon à n'éviter ni les précipices, ni les chiens, ni les voitures, à refuser même assistance à un ami tombé en danger (D. L., IX, 61 et 63), les Sceptiques qui avaient une École, où ils prétendaient enseigner leur manière de concevoir les choses et l'homme, ne pouvaient guère se renfermer dans un mutisme absolu. Ils entendaient donc ἀφασία de l'abstention de l'affirmation, en comprenant sous le terme φάσις à la fois la κατάφασις et l'ἀπόφασις (Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 192), ὡς εἶναι ἀφασίαν πάθος ἡμέτερον δι'ὃ οὔτε τιθέναι οὔτε ἀναιρεῖν φαμεν. Ils ne s'aperçoivent pas non plus ou ne veulent pas s'apercevoir qu'ils sont ici des plus dogmatiques : d'où ont-ils donc appris que les choses étaient indistinctes, ἀδιάφορα, n'avaient pas entr'elles de différence spécifique essentielle, qu'elles étaient toutes instables, changeantes, mobiles? C'est la doctrine très dogmatique d'Héraclite. D'où ont-ils appris que l'homme possédait une volonté capable d'imposer à l'intelligence la loi de ne pas obéir aux apparences, une liberté réelle de ne pas croire aux phénomènes ou à ces choses dont les sens et la raison nous transmettent les impressions inévitables? Qu'est-ce enfin que cette *ataraxie* ou *ce plaisir*, qui nous est promis comme le résultat d'une habitude mentale commandée, δεῖ, on ne sait par qui? On ne peut concevoir cet état que comme une fin, et ils l'appellent en effet une fin, τέλος εἶναι (D. L., IX, 108), comme s'il pouvait y avoir une fin dans la conception sceptique.

[1] Phot., *Cyd.*, 212. τό τε σύστοιχον διατηροῦσι καὶ ἑαυτοῖς οὐ μάχονται. Le σύστοιχον paraît identique à l'ἀκολουθία.

[2] D. L., IX, 106. ἔστιν οὖν κριτήριον κατὰ τοὺς Σκεπτικοὺς τὸ φαινόμενον, ὥς φησιν Αἰνησίδημος.

moins à notre esprit, ἄδηλα, dont les contradictions sont inconciliables, mais qui s'applique utilement à l'ordre des choses phénoménales [1]. Quelle est cette méthode ?

Sextus admet comme facultés de connaître : 1. La raison, λόγος ; 2. la représentation simple, ἡ ἁπλοῦς φαντασία ; 3. la représentation inductive, ἡ μεταβατικὴ καὶ συνθετικὴ φαντασία ; 4. enfin, l'ἀκολουθία, ou faculté de percevoir ou d'établir les rapports, les consécutions des phénomènes, ou les liens des idées [2].

La méthode sceptique, à l'aide de ces facultés, consiste d'abord dans l'observation des phénomènes en eux-mêmes ; puis dans l'observation de leur ordre de succession, de leur liaison, de leur concordance, τηρητικὴν ἀκολουθίαν ; c'est-à-dire qu'à l'aide de la mémoire, nous établissons quels phénomènes apparaissent à l'observation liés par la simultanéité, τίνα μετὰ τίνων τεθεώρηται ; quels apparaissent à l'observation liés par la loi de succession, τίνα πρὸ τίνων, τίνα μετὰ τίνα τεθεώρηται. Cette loi de succession, observée et fondée sur la répétition de cas identiques nombreux, qui justifie le raisonnement hypothétique : si telle chose est arrivée, telle autre antérieure est arrivée, telle autre postérieure arrivera, fait partie essentielle de la nature, de la constitution intellectuelle de l'homme [3]. Enfin cette méthode comprend le raisonnement par analogie qui s'appelle, chez Ménodote, *épilogisme*,

[1] Sext. Emp., *Math.*, VIII, 238 οὗτοι γε καὶ ἐν τοῖς ἀδήλοις καὶ ἀνεπικρίτοις διαπεφωνημένοις... in quibus viget indecisa dissensio.

[2] Sext. Emp, *Math.*, VIII, 288. Ménodote reconnaissait trois facultés : la sensation, la mémoire et l'épilogisme, par où on ne peut guère entendre que l'ἀκολούθησις, c'est-à-dire la faculté de lier dans l'esprit la succession des phénomènes, ou d'en saisir les rapports, l'ordre de leur succession. Gal., *de Subfiguratione empirica*, p. 66. « Menodotus multotiens quidem introducens aliud tertium, nihil aliud ponens quam epilogismum... vocans epilogismum hoc tertium.

[3] Sext. Emp., *Math.*, VIII, 276. διόπερ ἀκολουθίας ἔννοιαν ἔχων εὐθὺς καὶ σημείου νόησιν λαμβάνει, διὰ τὴν ἀκολουθίαν· καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ σημεῖον ἐστι τοιοῦτον « εἰ τόδε, τόδε », ἕπεται ἄρα τῇ φύσει καὶ κατασκευῇ ἀνθρώπου τὸ καὶ σημεῖον ὑπάρχειν. Hominis igitur naturam et constitutionem sequitur signum existere. C'est, il est vrai, l'argument des dogmatistes qu'ici Sextus expose, en le réfutant, mais dans lequel il adopte leur classification des procédés logiques et des facultés de l'entendement.

et qui est défini par lui comme par Épicure le passage du semblable au semblable, ἡ τοῦ ὁμοίου μετάβασις, lequel rentre comme une espèce. sans doute, dans la φαντασία μεταβατική [1], c'est-à-dire la faculté qui permet de passer d'un jugement à un autre jugement. Le raisonnement analogique ne donne comme conclusion qu'une possibilité, une vraisemblance; ce n'est que lorsque l'expérience, n'y en aurait-il qu'une seule, a confirmé la conclusion analogique que celle-ci devient certaine, et l'expérience prend alors le nom de pratique, τριβική [2]. On appelle μιμητική l'expérience multipliée, qui essaie d'imiter, de reproduire artificiellement les phénomènes donnés par l'observation ; il importe ici de constater les cas, les résultats, les nombres : sans quoi l'expérience, incomplète et partielle, perd sa valeur et ne peut plus être formulée et généralisée [3]. La logique est un art, et en tant qu'art, comme le répètera Galien, elle consiste dans l'observation et la mémoire, la mémoire des faits qui se sont produits simultanément, ou antérieurement ou postérieurement les uns aux autres [4]. C'est l'expérience seule qui nous fait connaître ce lien, ou plutôt cette succession des phénomènes et leur ordre dans le temps [5] : la notion de cause s'évanouit pour faire place à la notion de succession, et par suite le raisonnement déductif fait place à l'inductif : car il ne faut pas croire qu'on puisse connaître qu'une chose coexiste avec une autre, comme l'effet coexisterait avec sa cause, dans laquelle il serait enveloppé et qui le gouvernerait en le produisant [6].

C'est par l'observation seule et la mémoire des faits obser-

[1] Gal., *Subfig. Emp.*, p. 51. Le texte grec de cet ouvrage est perdu; la traduction latine de Nicolas Rheginus est reproduite par Bonnet, *de C. Galeni subfiguratione empirica*, Bonn, 1872; *de Sectis*, p. 68.

[2] Id., *de Sect.*, p. 66. τὴν πεῖραν ταύτην τὴν ἑπομένην τῇ τοῦ ὁμοίου μεταβάσει τριβικὴν καλοῦσιν.

[3] Gal., *de Sec.*, 14. κατὰ μόριον ἐμπειρίαν ἀσύνθετον ὑπάρχουσαν.

[4] Gal, *Therap. Method.*, 7, t. X, p. 126. ἅπασαν τὴν τέχνην τήρησίν τε καὶ μνήμην φασιν εἶναι τοῦ τί σὺν τίνι, καὶ τί πρὸ τίνος καὶ τί μετὰ τίνος πολλάκις ἑώραται.

[5] Id., *id.* l. l. εὑρίσκεται μὲν κἀκ τῆς πείρας τὸ ἀκόλουθον.

[6] Id., *id.*, l. l. τῶν ἐμπειρικῶν οὐδεὶς ἐμφαίνεσθαί φησι τῷδέ τινι τόδε τι.

vés, que, de l'apparition des antécédents, nous pouvons conclure les conséquents : ἐκ τῆς τῶν προτέρων ὑποπτώσεως ἀνανεοῦται τὰ λοιπά ; c'est par l'observation, qui produit elle-même la notion de rapport et fait saisir l'ordre de succession des phénomènes, que le scepticisme veut établir tout un système de règles logiques, un art, une méthode de connaître, parce que cet art, τέχνη, se meut pour lui et se renferme dans les phénomènes observables.

Les faits observés directement par nous-mêmes, ou que nous connaissons par les autres, constituent et forment ces ensembles liés de formules techniques qu'on appelle un art. Mais il faut bien remarquer que ces observations, si multipliées qu'elles soient, sont encore particulières et le privilège exclusif de ceux qui les ont faites ; elles n'ont pas de valeur universelle, οὐ κοινὰ πάντων : tout le monde ne peut pas les appliquer et on ne peut pas les appliquer partout [1]. Ce qui veut dire, je crois, que les principes fournis par l'observation et l'expérience ne donnent jamais naissance qu'à des sciences particulières et sont propres à chacune d'elles, ἴδιόν τι, et diffèrent pour chacune d'elles. Il n'y a donc pas de science universelle : il n'y a que des sciences particulières.

La théorie toute spéculative des dogmatiques ne constitue pas réellement une méthode de connaissance [2] parce qu'elle porte ou veut porter sur les êtres, les causes en soi, τὰ ὄντα, τὰ ὑπάρχοντα, qui ne sont pas connaissables, ne peuvent être démontrés, et que leurs prétendues vérités universelles sont, ils l'avouent, le principe indémontré et indémontrable de toute démonstration : ce qui est contre la raison, irrationalem eruditionem [3].

[1] Sext. Emp., *Math.*, VIII, 291. τῆς δὲ ἐν τοῖς φαινομένοις ἔστιν ἴδιόν τι θεώρημα· διὰ γὰρ τῶν πολλάκις τετηρημένων ἢ ἱστορημένων ποιεῖται τὰς τῶν θεωρημάτων συστάσεις· τὰ δὲ πολλάκις τηρηθέντα καὶ ἱστορηθέντα ἴδια καθεστήκει τῶν πλειστάκις τηρησάντων, ἀλλ' οὐ κοινὰ πάντων.

[2] Sext. Emp., *Math.*, VIII, 291. τῆς μὲν τῶν ἄλλων θεωρητικῆς τέχνης οὐδὲν ἔστι θεώρημα.

[3] Id., *id.*, X, 222. εἴγε τῶν ὄντων οὐδέν ἐστι διδακτόν, οὐδὲ γε ἔσται τὸ διδασ-

Le sceptique possède donc et il possède seul un art véritable [1] qu'il est capable d'enseigner aux autres [2]; c'est une méthode et une science conforme à la raison, non pas une simple accumulation de faits, mais une série d'observations particulières, dont l'induction, née elle-même de l'observation, a trouvé le rapport, le lien, c'est-à-dire les lois.

Il est probable, ou du moins possible, que c'est dans l'exposition de cette méthode que se trouvait tout l'appareil et le système d'arguments destinés à justifier les négations ou les doutes sceptiques, et qui étaient particulièrement développés dans les huit livres des Πυῤῥώνειοι λόγοι d'Ænésidème, dont Photius [3] nous a laissé un résumé plus fidèle sans doute que Sextus.

Le but de tout l'ouvrage, dit Photius qui l'avait lu en entier et l'analysait, est de prouver et d'affirmer que rien ne peut être affirmé ni par la sensation ni par la raison [4]. C'est pourquoi non seulement les Pyrrhoniens, mais tous les hommes, ne peuvent atteindre à la vérité des choses, τὴν ἐν τοῖς οὖσιν ἀλήθειαν, et c'est en vain que les philosophes de toutes les autres écoles ont essayé d'y parvenir. De ces philosophes, ceux de la Nouvelle Académie, qui se rapprochent le plus des opinions des Sceptiques, s'en séparent cependant ou du moins s'en distinguent en ceci : les Académiciens posent comme vérités indubitables certaines propositions et au moins celle-ci, que rien n'est connaissable, tandis que les Pyrrhoniens n'en admettent aucune de cette nature, pas même cette dernière [5]. Ils s'interdisent aussi bien la négative que l'affirma-

κόμενον... δεῖ γὰρ ἀδίδακτόν τι εἶναι ἵνα ἐκ τούτου μάθησις γένηται. Gal., *de Subfig. emp.*, 49. Irrationalem eruditionem.

[1] Gal., *de Subfigur. Emp.*, 49. Constituit artem et docet alios.

[2] Gal., *de Subfig.*, 49. Differt (le sceptique) maxime ab eo qui irrationalem eruditionem pertractat. M. Brochard (*Les Sceptiq. Grecs*, p. 365) attribue à Ménodote le complément du système de logique empirique décrit par Galien et qu'il applique surtout à la médecine.

[3] *Bibl. Gr.*, Cod., 212, p. 342, l. 50, sqq.

[4] Id., *id.* οὐδὲν βέβαιον εἰς κατάληψιν οὔτε δι' αἰσθήσεως, ἀλλ' οὔτε μὴν διὰ νοήσεως.

[5] Cette distinction n'est pas exacte. Ni Carnéade (Cic., *Acad. Pr.*, II, 9, 28), ni

tive ; ils n'ont aucune raison pour dire qu'une chose est plutôt ceci que cela, ou qu'elle est tantôt telle, tantôt autre, ou qu'elle est vraie ou qu'elle est fausse, ou qu'elle est vraisemblable ou invraisemblable, ou qu'elle est ou qu'elle n'est pas. En un mot, le Pyrrhonien ne définit rien, ne détermine rien, n'affirme rien, pas même ceci que rien n'est déterminable, ou affirmable ou définissable. Leur doute est universel et sans réserve, et c'est ainsi qu'ils échappent aux contradictions dans lesquelles se jettent les Académiciens qui prétendent qu'on peut à la fois connaître et douter.

Cette thèse générale exposée dans le premier livre était développée avec détail dans les livres suivants. Le second traitait de la vérité, des causes, des états passifs de l'âme, πάθη, du mouvement, de la génération et de la destruction et de leurs contraires ; l'auteur s'efforçait de prouver, par des raisonnements multiples, ἐπιλογίσμοις, que sur tous ces points les affirmations opposées, la thèse et l'antithèse, étaient également incompréhensibles, ἀκατάληπτα.

Dans le troisième livre, il traitait de la raison [1] et de la sensation, de leurs caractères distinctifs et propres, et en montrait curieusement les contradictions, qui entraînent la conséquence, qu'on ne peut pas les suivre ni les croire.

Le quatrième livre était consacré aux signes ; il y était prouvé qu'il n'y a pas de phénomènes qui révèlent certainement l'existence de l'invisible et de l'incertain, φάνερα τῶν ἀφανῶν. On peut même dire qu'il n'y a pas du tout de signes,

Arcésilas (Cic., *Acad. Post.*, I, 12, 45) n'affirment la certitude de la thèse sceptique. La différence des deux écoles consistait surtout dans la théorie du probabilisme, enseignée par la Nouvelle Académie, combattue par Sextus (*Math.*, VII, 435), et qui, par le principe qu'elle pose ou suppose, donnait au scepticisme académique une forme moins tranchée et moins radicale. Arcésilas, d'ailleurs, au dire de Sextus (*P. Hyp.*, I, 234), se fondant sur des interprétations de la doctrine de ce philosophe, dont il ne garantit pas l'exactitude, n'aurait admis le doute que comme méthode, comme point de départ, pour aboutir au dogmatisme platonique : ce qui avait fait dire à Ariston le stoïcien :

πρόσθε Πλάτων ὄπιθεν Πύῤῥων, μέσσος Διόδωρος.

[1] Le texte grec κινήσεως est manifestement une fausse leçon pour νοήσεως.

et Ænésidème appliquait ces principes critiques aux théories diverses sur le monde, sur la nature et sur Dieu, dont aucune n'est intelligible.

Dans le cinquième il s'en prend aux causes, démontre qu'il n'y a pas une seule chose qui puisse être la cause d'une autre, et énumère les formes ou modes, τρόποι, des arguments fallacieux et faux par lesquels on a cru pouvoir établir les causes des phénomènes. La causalité n'est pas un principe de la raison : l'étiologie n'est pas une science réelle.

Le sixième livre expose les contradictions des systèmes philosophiques dans les questions de morale, sur le bien et le mal, sur les προηγούμενα et les ἀποπροηγούμενα, expetenda et fugienda, des Stoiciens, et nous prouve que la connaissance de ces sujets nous est interdite.

Le septième livre est consacré à faire cette même démonstration concernant les vertus, et montre que les philosophes ne sont jamais parvenus ni à les pratiquer ni à les comprendre, quoiqu'ils s'en soient vantés.

Le huitième institue la critique de l'idée de fin pour l'homme, montre que ni le bonheur, ni le plaisir, ni la sagesse ne sont des fins, et de plus qu'il n'y en a pas de possibles. C'est une vaine illusion de le croire. Pas plus que la causalité, la finalité n'est un principe de la raison.

Sextus Empiricus et Diogène de Laërte nous donnent en détail les principes sur lesquels s'appuyaient les raisonnements qui aboutissaient aux conclusions sceptiques. Ce sont les dix Tropes, τρόποι, qu'on appelait encore et indifféremment λόγοι ou τόποι, et qui remontent au moins en grande partie aux Sceptiques de l'ancienne école [1]. Tous deux en font précéder l'analyse, développée chez l'un, plus brève chez l'autre, d'une théorie très particulière sur la persuasion, dont aucun philosophe, pas même Aristote dans sa *Rhetorique*, n'avait approfondi la nature.

[1] Sext. Emp., *P. Hyp*, I, 36. παρὰ τοῖς ἀρχαιοτέροις Σκεπτικοῖς. La nouvelle école en ajouta cinq autres (οἱ νεώτεροι) id., *id.*, I, 164.

La philosophie sceptique prétend avoir, elle aussi, nous le savons déjà, un critérium ; ce critérium est le phénomène, par où il faut entendre non seulement le fait sensible, mais la représentation que nous nous en formons ou plutôt que nous en recevons. Cette notion est renfermée en puissance dans le premier, δυνάμει τὴν φαντασίαν αὐτοῦ (du fait sensible) οὕτω καλοῦντες, c'est-à-dire que l'objet porte en soi la puissance de créer sa propre représentation. Cette représentation, qui consiste dans une persuasion, πεῖσις, dans une impression involontaire, ne peut être mise en doute ; elle ne peut être l'objet d'une critique sceptique, ἀζήτητος [1]. Nous ne pouvons pas y résister et nous y dérober. Les choses ont une vertu persuasive. Les phénomènes nous persuadent [2].

C'est l'observation qui nous fait connaître les phénomènes et nous fait apparaître les choses avec telles ou telles qualités ; en ce qui concerne la vie pratique, car il faut bien vivre et agir [3], ces représentations, ces notions qui guident la vie [4], se ramènent à quatre sources [5] :

1. La nature qui nous conduit et nous dirige par les sens et la raison qu'elle nous donne ; car c'est elle qui fait de nous des êtres sensibles et raisonnables.

2. Les passions, besoins, penchants naturels et nécessaires dont l'impulsion a une force irrésistible, comme la faim qui nous pousse à manger, la soif qui nous pousse à boire.

3. La tradition des lois, la transmission héréditaire des habitudes, c'est-à-dire les influences du milieu social où nous vivons, la discipline des règles accoutumées, de l'accoutumance qui fait pour nous comme une seconde nature.

[1] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 22. ἐν πείσει γὰρ καὶ ἀβουλήτῳ πάθει κειμένη (ἡ φαντασία) ἀζήτητός ἐστιν. Il semble résulter de ces mots expressifs que, en opposition à la représentation passive et involontaire, le jugement, chez les Sceptiques, comprenait un acte, et un acte de volonté.

[2] D. L., IX, 78. πείθει τὰ πράγματα. Sextus, plus prudent, dit τὰ φαινόμενα.

[3] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 23. ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνενέργητοι παντάπασιν.

[4] Sext., *id.*, I, 23. ἡ βιωτικὴ τήρησις.

[5] Id., *id.*, l. l. τετραμέρης ἐστίν.

4. L'éducation, l'étude des sciences et des arts utiles, sans laquelle discipline nous resterions sans activité, et du moins sans activité ordonnée. En cédant, dans la pratique de la vie à ces représentations, à ces idées devenues des influences, il ne faut pas croire que nous agissions conformément à des opinions fermes et éclairées, à des principes sûrs et certains : au contraire, et nous le savons, nous vivons sans principes, ἀδοξάστως βιοῦμεν. Notre vie est menée par une force qui ne repose sur aucune notion claire et consciente : nous obéissons à des actions exercées sur nous, à des impressions inconscientes, non délibérées, non voulues, ἀβουλήτῳ πάθει, en un mot à une persuasion, et la force de cette persuasion est le seul fondement, la seule garantie de la vérité de la représentation phénoménale, qui elle-même est notre unique critérium [1].

Parallèlement à la persuasion pratique, il y en a une autre dans l'ordre spéculatif et scientifique qui elle aussi se ramène à quatre modes ou formes. C'est :

1. L'accord des phénomènes sensibles, des perceptions que nous en avons, des notions rationnelles que nous nous en formons [2].

2. La reproduction constante ou très fréquente des mêmes phénomènes : le fait, révélé par l'observation, que ces phénomènes ne varient pas, ou du moins varient rarement : ce que nous appelons aujourd'hui l'invariabilité et la permanence des lois naturelles, principe sur lequel toute induction repose.

3. Les influences de l'habitude, les prescriptions légales qui déterminent non seulement nos actes, mais modifient nos représentations et nos jugements.

4. L'admiration et le plaisir, qui nous font volontiers ajouter foi à tout ce qui excite en nous ces sentiments.

[1] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 22-24, 1. ἐν ὑφηγήσει τῆς φύσεως ; 2. ἐν ἀνάγκῃ παθῶν ; 3. ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἐθῶν ; 4. ἐν διδασκαλίᾳ τεχνῶν.

[2] D. L., IX, 78. καθ'οὓς τρόπους πείθει τὰ πράγματα... τά τε καθ'αἴσθησιν συμφώνως ἔχοντα. Id., 79. κατὰ τὰς συμφωνίας τῶν φαινομένων ἢ νοουμένων.

Les jugements issus de ces quatre sources ne sont pas fondés, plus que nos actions, sur des opinions arrêtées et fixes, constantes et évidentes ; ce qui le prouve, c'est qu'on peut leur opposer des thèses contraires, produisant des persuasions pourvues du même degré de vraisemblance. C'est ce que le scepticisme[1] établit dans ses dix Tropes, les Tropes du doute, τρόποι τῆς ἐποχῆς[2], qui ne présentent pas[3] cependant les contraires de toutes les formes positives.

Les dogmatiques n'ont pas le droit, pour fonder nos convictions et nos croyances, de s'appuyer sur l'accord prétendu des phénomènes et de nos représentations : on peut constater entre les uns et les autres autant de discordances, διαφωνίαι, que de concordances. Et ces discordances, que nous opposons aux thèses dogmatiques, s'expliquent : qui peut contester la différence de l'organisation sensible des animaux en général, sous le rapport des perceptions comme sous le rapport du plaisir et de la douleur ? La conséquence de cette différence dans les organismes est que les mêmes objets ne causent pas à tous les êtres animés les mêmes impressions et par suite les mêmes représentations. C'est le premier Trope. A la différence entre les espèces animales s'ajoutent les différences propres aux hommes, particulières aux individus, qui ont chacun une organisation, une nature spéciale, une

[1] Je dis : le scepticisme, et non Ænésidème ; car il serait bien extraordinaire que dans une doctrine exposée sous le nom de Πυρρώνειοι λόγοι, ou Ὑποτύπωσις εἰς τὰ Πυῤῥώνεια (D. L., IX, 78. Eus., *Præp. Ev.*, XIV, 18) Pyrrhon ne fût pour rien, quoi qu'il n'ait rien écrit. Je crois très fermement que c'était le bien commun de l'école, et qu'Ænésidème ne fit qu'en augmenter le nombre, en systématiser l'exposition, en accroître la force logique. Le catalogue de Lamprias, fils ou frère de Plutarque, selon Suidas (on ne sait rien de sa personne, et le catalogue qui porte son nom est vraisemblablement l'œuvre d'un grammairien très postérieur, Conf. *Œuv. de Plut.*, ed. Schœfer, 1812), donne parmi les écrits de Plutarque un livre : περὶ τῶν Πύῤῥωνος δέκα τόπων. Sextus. (*P. Hyp.*, I, 36) les représente comme une vieille tradition, un antique héritage des premiers sceptiques : παραδέδοται συνήθως παρὰ τοῖς ἀρχαιοτέροις Σκεπτικοῖς.

[2] τίθησι, mot bien dogmatique pour des sceptiques.

[3] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 178-179-180. D. L., IX, 79. ἀπὸ τῶν ἐναντίων τοῖς πείθουσιν ἐπεδείκνυσαν ἴσας τὰς πιθανότητας ; par exemple à l'accord des phénomènes et de leurs représentations contradictoires.

idiosyncrasie [1], qui diversifie presqu'à l'infini leurs impressions sensibles, leurs goûts, leurs passions et les représentations qui les accompagnent. Cette seconde différence constitue le deuxième Trope.

Le troisième est tiré de la diversité des organes sensoriels, qui ont chacun leur fonction spéciale, séparée, sans aucun rapport avec les autres : les uns jugeant de la forme, les autres de la saveur, ceux-là de la couleur. Ils jugent ainsi diversement des mêmes choses. Le milieu même à travers lequel il juge altère les représentations du même sens, en y mêlant des impressions d'autre nature [2]. La même forme nous paraît différente d'après la différence des miroirs où elle se reflète.

Le quatrième Trope concerne les diathèses constitutionnelles [3], les habitudes et dispositions des individus et les modifications accidentelles de ces états, soit physiques, soit morales : ainsi la santé et le malaise, le sommeil et la veille, la joie et la tristesse, l'amour et la haine, la jeunesse et la vieillesse, le froid et le chaud, la raison et la folie nous font sentir et voir les choses non seulement autrement que les autres hommes, mais autrement que nous les verrions nous-mêmes, si ces circonstances, περιστάσεις, essentiellement changeantes, venaient à changer. Qu'est-ce qui prouve cependant que les représentations et impressions des fous, par exemple, ou des malades sont contre nature, plutôt que celles des autres états ? Notre vue ne nous représente-t-elle pas le soleil comme immobile ?

Le cinquième Trope comprend les systèmes d'éducation, les coutumes, les lois, les croyances religieuses, les représentations surnaturelles, les habitudes nationales, les préjugés moraux des peuples qui nous font concevoir des notions très différentes et parfois contraires sur le bien et le mal, le

[1] Les textes donnent ἰδιοσυγκρισίαν ; je lis plus volontiers ἰδιοσυγκρασίαν.
[2] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 164. D. L., IX, 88. ἐπιμιξία.
[3] D. L., IX, 82. διαθέσεις καὶ κοινῶς παραλλαγαί.

vrai et le faux, les Dieux, le monde, la nature et ses lois de production et de destruction. Presque tous les peuples ont des religions, des superstitions, des sentiments, des règles, des usages différents, en un mot des manières différentes de concevoir les choses morales [1].

Le sixième vient de ce qu'aucune chose n'est simple, pure, sans relation et sans mélange avec d'autres, pas plus nos organes destinés à juger les phénomènes que les phénomènes eux-mêmes, qui sont l'objet ou le contenu de nos représentations et la cause de nos représentations. Toute chose est composée ; nos impressions le sont nécessairement aussi ; par là même elles sont toujours mêlées, confondues, troubles, contradictoires [2]. Rien ne peut nous apparaître purement, séparément, dans sa nature seule, en soi, καθ'αὑτό. La couleur de la pourpre varie suivant qu'elle est éclairée par le soleil ou par la lumière d'une lampe. Qu'est-elle donc en soi ? Quelle est sa vraie nature, et quelle est la nature vraie et propre de toutes les choses qui nous apparaissent, puisque leurs manifestations phénoménales sont toujours liées nécessairement, ainsi que les impressions qu'elles nous causent, à des conditions multiples, diverses et changeantes de l'atmosphère, de la chaleur, de l'humidité ou de la siccité, du mouvement et du repos, et autres considérations extérieures et étrangères à leurs objets, et dont elles sont cependant, sinon en soi, du moins dans ce qui nous apparaît, inséparables. Il est impossible d'isoler, d'éliminer ces phénomènes concomitants qui ont tant d'influence sur nos impressions, et par conséquent il est impossible de déterminer la vraie nature, la vraie essence des choses, ni même leurs véritables propriétés.

[1] L'on ne peut pas méconnaître la ressemblance de ces causes d'erreurs avec les *idola* de Bacon, notions fausses qui dérivent de la nature propre de l'homme : les *idola tribus*, qui ont leur racine dans la constitution même de l'esprit humain ; les *idola specus* qui naissent des particularités individuelles ; les *idola theatri*, qui sont le résultat de la tradition. L'antécédent commun de ces deux systèmes est dans les *Réfutations sophistiques* d'Aristote.

[2] D. L., IX, 84. εἰλικρινῶς οὐδὲν καθ'αὑτὸ φαίνεται.

Le septième Trope, qui comprend la catégorie de l'espace, présente les mêmes oppositions et les mêmes contradictions. La distance trouble toutes nos représentations des objets isolés dans l'espace, et non seulement la distance, mais la position et le lieu : la tour, carrée à une certaine distance, paraît ronde à une autre ; la rame, droite dans l'air, plongée dans l'eau, apparaît brisée ; le cou de la colombe, suivant l'incidence des rayons lumineux, nous présente des couleurs différentes. Or, comme il n'est pas possible d'avoir une représentation de ces choses considérées en dehors de ces relations avec l'étendue spatiale, il faut reconnaître qu'il n'est pas possible d'en connaître la nature [1].

Le huitième a rapport à la catégorie de la quantité, qui ou constitue ou altère la catégorie de la qualité. Une certaine quantité de vin est une boisson saine et fortifiante, une autre quantité en fait un breuvage débilitant et funeste à la santé. Mais en face de ces effets si contraires, que peut-on dire qu'est le vin en lui-même ?

Le neuvième concerne la fréquence ou la rareté des phénomènes, qui nous font porter sur eux des jugements très différents. L'apparition du soleil, la vue de sa lumière qui emplit tous les espaces ne nous cause aucun effroi, parce que nous voyons tous les jours le même phénomène se produire : un tremblement de terre bouleverse l'âme parce que le phénomène ne se produit que très rarement [2].

Le dixième Trope est le plus important, et on pourrait y ramener tous les autres, comme à leur genre suprême [3]. C'est la catégorie de la relation ou plutôt le principe de la relativité [4], πρὸς τὰ συνθεωρούμενα, qui s'entend à la fois des relations des choses entre elles, et de la relation du

[1] D. L., IX, 86. ἀγνοεῖται ἡ φύσις αὐτῶν. Nous reconnaissons ici le principe de la relativité des phénomènes.

[2] D. L., IX, 87. Diogène fait remarquer que le Trope dont il fait le 9e, est, dans l'énumération de Favorin, le 8e, dans celles d'Ænésidème et de Sextus le 10e, et que, de plus, Sextus place au 8e rang le Trope que Favorin a classé le 9e.

[3] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 39. ἀνάγονται εἰς τὸ πρός τι, 88.

[4] D. L., IX, 88. ὁ πρός τι. Id., 87. ὁ κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα σύμβλησιν.

sujet aux objets [1], πρὸς τὸ κρῖνον. Il y a des choses, tout le monde l'accorde, qui n'ont pas d'essence par nature, οὐκ ἔστι φύσει, qui ne sont conçues ce qu'elles paraissent être que par leur rapport à une autre [2] : telles sont les notions de droite et de gauche, de père et de fils, de haut et de bas, de grand et de petit, de léger et de lourd. Personne ne conteste que toutes ces choses, dont l'essence consiste dans une relation à une autre, ne sont pas connaissables en elles-mêmes, ἄγνωστα οὖν τὰ πρός τι καθ' ἑαυτά [3]. Mais le Sceptique soutient que toutes les choses sont soumises à cette loi de relativité, πάντα ἐστὶ πρός τι [4]. Aucune chose n'existe en soi et par soi ; toutes exigent, pour exister comme pour être connues, l'existence ou la notion d'une autre chose, dépendent de quelqu'autre chose [5]. Toute chose nous apparait dans un certain mélange, avec une certaine modification, dans une telle composition, dans une telle situation, avec telle ou telle qualité [6]. Non seulement cette relativité universelle est un fait manifeste, mais on peut en fournir la preuve.

Les dogmatiques prétendent qu'il y a une catégorie de l'absolu, de choses qui existent en soi et par soi : « il y a, disent-ils, dans les choses deux espèces de différences : l'une est la différence d'essence propre et distincte, quand elles ont une essence qui n'est pas liée, attachée à celle d'une autre : on les appelle τὰ κατὰ διαφοράν, ou ἀπόλυτα, ou encore τὰ κατὰ περιγραφὴν καὶ ἀπολύτως νοούμενα, ou encore φύσει νοούμενα [7], ou encore

[1] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 135.

[2] D. L., IX, 87. κατὰ δὲ τὴν ὡς πρὸς τὸ ἕτερον σχέσιν νοεῖται.

[3] D. L., IX, 87.

[4] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 135.

[5] A.-Gell., *N. Att.*, XI, 5 Omnes omnino res, quæ sensus hominum movent (Sextus ne fait pas cette réserve), τῶν πρός τι, esse dicunt ; id verbum significat nihil esse quidquam quod ex sese constet nec quod habeat vim propriam et naturam, sed omnia prorsum ad aliquid referri.

[6] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 136. πρὸς τὴν ἐπιμιξίαν καὶ τόνδε τὸν τρόπον καὶ τὴν σύνθεσιν τήνδε καὶ τὴν ποσότητα καὶ τὴν θέσιν ἕκαστον φαίνεται. Il est intéressant de rappeler la discussion de Socrate dans le *Théétète* de Platon.

[7] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 136 ; *Math.*, VIII, 163 ; VIII, 274 ; VIII, 394 ; VIII, 37. Res absoluta quæ in se *circumscribitur* neque ad aliam rem respiciat ; quæ ita *differt* ab aliis rebus ut per se constet nec ab illis ullo modo dependeat.

ἅ ἐστιν ἁπλῶς, εἰλικρινῶς, ψιλῶς [1]. La seconde espèce est celle des choses relatives, τῶν πρός τι, τῶν πρός τι πως ἐχόντων [2]. »

Mais quelle est la différence de ces deux espèces? si on dit qu'elle est nulle, la chose par soi retombe dans la catégorie des relatifs ; si l'on prétend qu'elles diffèrent réellement, cette différence spécifique par laquelle on prétend que les choses en soi se distinguent des autres, cette différence est elle-même une relation [3] ; car elles ne peuvent différer que d'une autre chose, et si cette différence constitue leur essence, leur essence dépendra des choses dont elles diffèrent, c'est-à-dire qu'elle sera relative. Les dogmatiques ont classé les êtres en genres et espèces, genres généralissimes, espèces spécialissimes, et les êtres qui sont à la fois genres et espèces. Mais rien de tout cela n'échappe à la loi de la relativité ; il n'y a de genre que par rapport à des espèces, il n'y a d'espèce que par rapport à un genre. Donc toutes choses sont des relatifs [4].

Si l'on connaît la chose en soi qui se dérobe à nos sens, c'est par des signes qui la révèlent : elle est donc liée, comme chose signifiée, au signe qui la manifeste. Les choses en soi ne peuvent échapper aux déterminations d'égalité ou inégalité, similitude ou dissemblance, qui ne sont que des relations. Donc toutes choses, sans exception, sont des relatifs [5], πάντα εἶναι πρός τι.

Mais outre cette relativité objective qui supprime l'essence réelle des choses, il y en a une autre qui les embrasse toutes, et que ne peut contester le dogmatisme le plus absolu : c'est la relativité des choses connues ou conçues au sujet qui les pense, de l'objet au sujet, ὡς πρὸς διάνοιαν [6], πρὸς τὸ κρῖνον [7]. Il

[1] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 135.
[2] Id., *Math.*, VIII, 163 ; VIII, 37.
[3] Stuart Mill (*Philosophie de Hamilton*) dira aussi ou répètera : tout fait de conscience exprime une différence ; une chose n'est connue que comme distincte d'une autre.
[4] Sext. Emp., *P. Hyp.*, 137.
[5] Id., *P. Hyp.*, I, 138.
[6] D. L., IX, 88.
[7] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 135.

est manifeste que les choses ne peuvent arriver à nous qu'en traversant notre entendement, qui les reçoit selon sa nature, nature diverse et changeante, comme nous l'avons déjà vu, suivant les organisations individuelles ou d'espèce. Et qui peut prouver que par sa constitution même il nous représente les choses telles qu'elles sont, qu'il les saisisse dans leur vraie essence, et ne nous en transmette pas une notion très altérée ? Rien n'est donc connaissable en soi, parce que tout en ce monde est relatif.

La nouvelle école sceptique, dont Agrippa est le premier représentant [1], dressa une autre table des lieux d'argumentation contre toute thèse affirmative.

Le premier des cinq Tropes d'Agrippa est tiré de ce qu'il appelle la discordance, le désaccord, ἡ διαφωνία, désaccord qui est général en tous sens : ni les hommes ni les philosophes ne s'accordent entre eux, et il porte sur toutes choses, sur les choses de la vie pratique comme sur celles de la spéculation et de la science. Quelque soit l'objet qu'on se propose de connaître, il soulève des opinions différentes, opposées, contraires, des conflits violents et des contradictions nombreuses et tumultueuses [2]. Nous l'avons déjà vu.

Le second est plus original : il concerne la nécessité logique qui entraîne l'esprit de celui qui vise à la démonstration à se perdre dans l'infini, ἡ εἰς ἄπειρον ἔκπτωσις [3], ὁ εἰς ἄπειρον

[1] Sext. Emp., I, 164. οἱ δὲ νεώτεροι παραδιδόασι D. L., IX, 88. οἱ δὲ περὶ Ἀγρίππαν τούτοις ἄλλους πέντε π ρ ο σ ε ι ς ά γ ο υ σ ι. Le mot : *ajoutent* n'est pas parfaitement exact ; car la relativité, qui fait partie des *Tropes* pyrrhoniens, se retrouve dans la table d'Agrippa. C'est plutôt une réduction ou une rédaction simplifiée, quoique avec des développements nouveaux. Sextus (*P. Hyp.*, I, 39) fait remarquer qu'on pourrait subsumer ces dix formes de doute sous trois principales : la première tirée du sujet qui juge, ὁ ἀπὸ τοῦ κρίνοντος, la deuxième, tirée de l'objet, ὁ ἀπὸ τοῦ κρινομένου ; la troisième, tirée de l'un et de l'autre réunis, ὁ ἐξ ἀμφοῖν. De plus, ces trois catégories se pourraient ramener à une seule, la relativité, qui en serait le genre généralissime ; les trois en seraient les espèces, τοὺς τρεῖς εἰδικούς ; les dix, les sous-espèces des trois, τοὺς ὑποβεβηκότας.

[2] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 165. D. L , IX, 88. πλείστης μάχης καὶ ταραχῆς πλῆρες.

[3] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 166.

ἐκβάλλων [1]. Pour prouver une chose, soit de l'ordre sensible soit de l'ordre intelligible, il faut s'appuyer sur une autre soit intelligible soit sensible; mais celle-ci à son tour a besoin d'être prouvée par une autre, et ainsi à l'infini, qu'on n'atteint jamais. On n'atteindra donc jamais une démonstration achevée et finie. Contre la maxime d'Aristote, les Sceptiques prétendent, dans l'intérêt de leur thèse, que dans le raisonnement il n'y a pas nécessité de s'arrêter ou même qu'il y a nécessité de ne pas s'arrêter.

La troisième catégorie est celle de la relativité, à laquelle rien d'important n'est ajouté par Agrippa, qui se borne à répéter avec Ænésidème que toute chose et toute notion consistent dans un rapport, qu'elles sont toujours liées à une autre et qu'on n'en peut concevoir aucune isolément, séparément, indépendamment d'autres, οὐδὲν καθ' ἑαυτὸ λαμβάνεσθαι, ἀλλὰ μεθ' ἑτέρου [2]. Si l'on considère la relativité au point de vue subjectif, on peut même dire que les choses ne sont que des actes ou phénomènes de notre entendement ou de nos sens, une *création* de notre esprit, *creantur*; car elles ne nous paraissent être que ce que leur représentation nous en représente, dans le moment rapide et mobile de la représentation [3].

[1] D. L., IX, 88.

[2] D. L., IX, 88. A.-Gell., *N. Att.*, XI, 5. Omnia prorsum ad aliquid referri, taliaque videri esse qualis sit eorum species dum videntur, qualiaque apud sensus nostros, quo pervenerunt, *creantur*, non apud sese unde profecta sunt.

[3] Il est intéressant et instructif de comparer cette théorie de la relativité avec celle de M. Renouvier (*Traité de Logique*, t. I, p. 103). Ce critique si pénétrant et si vigoureux s'accorde presqu'en tous points sur ce sujet avec les Sceptiques; comme eux il soutient que : « 1. Le phénomène est l'élément de la connaissance, que le phénomène sous sa double face, c'est-à-dire considéré et dans les divers modes de l'objectivité et dans les divers modes de la subjectivité, est relatif à d'autres phénomènes, parce qu'il n'est jamais simple que relativement et est toujours composé. Composition et relation s'accompagnent; 2. Tout est relatif pour la connaissance; l'absolu lui-même n'est que le corrélatif du relatif. Ces deux termes sont la négation (la différence, dit Ænésidème) l'un de l'autre et tous deux se conçoivent relativement, par rapport à des rapports qu'on peut affirmer ou nier. Ils s'opposent entr'eux comme la négation et l'affirmation. » Nous avons vu toute cette théorie dans l'exposition qui précède, et nous pouvons dire « que le bagage des écoles critiques de l'antiquité, et le contenu de livres tels que ceux de Sextus Empiricus », p. 113, a conservé une valeur qui s'impose à tout

Le quatrième est le Trope tiré de l'hypothèse, qui appuie une démonstration sur certains principes premiers, non démontrés et qu'on suppose certains et évidents par eux-mêmes. Il est facile de montrer combien fragile et ruineux est le fondement de cette prétendue démonstration : car à tous ces principes on peut opposer des principes absolument contraires et d'une force égale de persuasion [1]. Il résulte de ce fait que toute démonstration est impossible : car ou elle part de propositions démontrées ou de propositions non démontrées. Si les propositions ont été démontrées, elles n'ont pu l'être réellement qu'en s'appuyant elles-mêmes sur des propositions démontrées ou non démontrées, et ainsi de suite à l'infini [2], sans qu'on puisse jamais atteindre un terme à ce raisonnement. Rien ne saurait donc être démontré. Si les propositions sur lesquelles le raisonnement s'appuie n'ont pas été démontrées, elles restent au moins incertaines, et le raisonnement qui se fonde sur elles ne peut avoir le caractère apodictique, ni la conclusion la valeur d'une vérité certaine. La prétention des dogmatiques, qu'il y a certaines vérités qui sont en elles-mêmes évidentes et sûres et n'ont pas besoin de démonstration, est inadmissible. Comment ne voient-ils pas, par cela même, que ce principe qu'ils posent, ou plutôt cette hypothèse qu'ils avancent, à savoir qu'il y a des vérités qui n'ont pas besoin de démonstration, a besoin d'être démontré? Pour savoir qu'il y a démonstration, il faut posséder un critérium, et pour savoir qu'il y a un critérium, il faut une démonstration. Les deux propositions sont donc également inconnaissables, puisque chacune d'elles s'appuie sur l'autre.

C'est ce vice radical de raisonnement qui forme le cin-

esprit vraiment philosophique. Le principe de la relativité remonte plus loin que Hobbes et David Hume. Il faut rendre justice, même aux Sceptiques.

[1] Sext. Emp., *Math.*, IX, 207. φανήσονται γὰρ οὗτοι τοῖς ἐκκειμένοις ἰσοσθενεῖς καὶ ἕνεκα πειθοῦς μὴ διαφέροντες αὐτῶν. Ce sont, pour ainsi dire, les antinomies de la raison.

[2] D. L., IX, 90. κἀντεῦθεν εἰς ἄπειρον.

quième Trope d'Agrippa qui l'appelle ὁ δι'ἀλλήλων[1] ou plus simplement ὁ διάλληλος[2]. Il consiste précisément en ce que la proposition qui doit servir de preuve à celle qui est mise en question a besoin elle-même d'une preuve tirée de celle qu'elle doit servir à prouver. Par exemple si l'on veut prouver qu'il y a des pores dans les tissus organiques parce qu'il y a des évaporations, il faudra d'abord prouver qu'il y a des évaporations, ce qu'on ne pourra faire qu'en s'appuyant sur le fait qu'il y a des pores dans les tissus[3]. Il est facile de ramener à l'un de ces cinq Tropes tous les objets d'une recherche quelconque. Si l'on prétend prouver les propositions de l'ordre du sensible par des propositions du même ordre, on tombe dans le sophisme du procès à l'infini ; si on prétend les prouver par des propositions de l'ordre intelligible, comment prouvera-t-on ces dernières ? par des propositions de l'ordre du sensible ? C'est le diallèle ; par des propositions de l'ordre de l'intelligible ? c'est le procès à l'infini.

On pourrait croire alors que ces cinq Tropes, nécessaires et à la fois suffisants[4] pour renverser toutes les affirmations dogmatiques et pour contraindre l'esprit à reconnaître qu'il ne peut juger de rien et qu'il doit s'abstenir de rien juger, devaient exclure les dix Tropes de l'ancienne école. Il n'en fut rien ; on conserva les deux systèmes dans la tradition sceptique, à côté l'un de l'autre, pour introduire plus de variété dans la polémique contre les dogmatiques[5], et même on en ajouta deux autres[6], qui ne font guère que reproduire

[1] D. L., IX, 89.

[2] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 164.

[3] D. L., IX, 89.

[4] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I. 185. οἱ πέντε τρόποι τῆς ἐποχῆς ἀπάρχουσι.

[5] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 177. οὓς ἐκτίθενται, οὐκ ἐκβάλλοντες τοὺς δέκα τρόπους, ἀλλ'ὑπερ τοῦ ποικιλώτερον... συν ἐκείνοις ἐλέγχειν τὴν τῶν Δογματικῶν προπετείαν. Il est vrai qu'au lieu d'ἐκβάλλοντες, leçon des Mss., les éditions antérieures à celle de Fabricius donnaient la leçon ἐμβάλλοντες, c'est-à-dire un sens tout contraire et mal justifié par le contexte.

[6] Id., *id.*, I, 178. παραδιδόασι δὲ καὶ δύο τρόπους ἐποχῆς ἑτέρους. Diogène ne les mentionne pas.

sous une autre forme les Tropes d'Agrippa et particulièrement celui de la διαφωνία et celui du procès à l'infini.

Toute chose connue est connue ou par elle-même ou par une autre : or aucune chose n'est connaissable par elle-même, comme on peut s'en assurer facilement, par le fait qu'il n'y a pas une seule proposition, soit de l'ordre sensible soit de l'ordre intelligible, qui ne donne lieu à des affirmations contraires, à un désaccord inconciliable et insoluble d'opinions qui se détruisent l'une par l'autre, διαφωνία [1]. D'un autre côté, il est clair qu'aucune chose ne peut être connue par une autre, puisque cette dernière ou devrait être connaissable par elle-même, ce qui est, nous le savons, impossible, ou connaissable par une autre, ce qui nous ramène au procès à l'infini.

La passion de la classification formaliste et systématique, dont les Stoïciens sont, à ce moment, les représentants les plus absolus, semble s'être emparée des Sceptiques mêmes. Ils se sont efforcés de subordonner les uns aux autres dans l'ordre des genres aux espèces, les dix-sept lieux d'arguments sceptiques que nous venons de reproduire sommairement dans leur forme et leur contenu. Ils en ont encore ajouté huit autres dont Ænésidème semble bien l'auteur [2].

Il faut avouer que le Sceptique a eu une vue très juste et très profonde quand il a fait porter l'effort de ses huit Tropes sur le principe de causalité, et a essayé de montrer toutes les contradictions que renferme l'idée de cause, et qui en

[1] Sext. Emp., δῆλον (mot curieux dans la bouche d'un sceptique) ἐκ τῆς γεγενημένης [illegible] ἀνεπίκριτός ἐστιν, μὴ δυναμένων ἡμῶν μήτε αἰσθητῷ μήτε νοητῷ κριτηρίῳ χρῆσθαι, [illegible]

[2] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 180. Sextus dit simplement τινὲς ἐκτίθενται ; mais Photius (*Bib. Gr.*, Cod., 212), qui analyse l'ouvrage d'Ænésidème, dit que dans son 5e livre des Πυῤῥώνειοι λόγοι, cet auteur propose et expose τὰς κατὰ τῶν αἰτιῶν ἀπορητικὰς λαβὰς (dubitandi adversus causas occasiones), μηδὲν μὲν μηδενὸς αἴτιον [illegible] καθ'οὓς οἴεται αὐτοὺς αἰτιολογεῖν, ὑπαχθέντας εἰς τὴν τοιαύτην περιενεχθῆναι πλανήν.

font une hypothèse sans fondement et inadmissible. Toute l'argumentation vise à démontrer qu'il n'y a pas de cause, et s'il n'y a pas de cause, qu'il n'y a pas de science, si la science est la science des causes. Sextus complètera cette critique par sa théorie des signes, en démontrant qu'il n'y a pas entre les phénomènes de relations nécessaires, pas plus que de liens nécessaires entre les représentations, qui d'ailleurs sont aussi des phénomènes, qu'il n'y a donc pas de signes, et que toute démonstration reposant ou sur les liens des notions ou sur les relations nécessaires des choses, il ne saurait y avoir de démonstration ni déductive ni inductive.

Il n'y a pas de cause, οὐκ ἔστιν αἴτιον[1]. La cause est de l'ordre des relatifs, car elle est en relation nécessaire avec son effet : la cause est toujours cause de quelque chose. Mais les relatifs sont de purs concepts : ils n'ont pas d'existence concrète et objective. La cause est donc une pure conception, une pure création[2] de l'esprit, un phénomène mental. Tant qu'il n'y a pas d'effet de la cause, la cause de l'effet n'existe pas. De plus la cause ne possède pas, ne contient pas en soi ce dont elle est la cause[3], parce que ni la génération, ni la destruction, ni la passivité, ni en un mot le mouvement qu'implique la notion de cause transitive, n'existent eux-mêmes[4].

[1] Sext. Emp., *Math.*, IX, 207.

[2] Aul.-Gell., *N. Att.*, XI, 5 ; Sext. Emp., *Math.*, IX, 209. τὸ αἴτιον ἄρα ἐπινοηθήσεται μόνον, οὐχ ὑπάρξει δέ. Conf. id., *id.*, VIII, 453. ἐν ἐπινοίᾳ μόνον ἐστι καὶ οὐκ ἐν ὑπάρξει.

[3] D. L., IX, 90. ἀνῄρουν δ'οὗτοι πᾶσαν ἀπόδειξιν καὶ κριτήριον καὶ σημεῖον καὶ αἴτιον καὶ κίνησιν καὶ μάθησιν καὶ γένεσιν καὶ τὸ φύσει εἶναι ἀγαθὸν ἢ κακόν.

[4] Conf. Hume, Analyse d'Ueberweg, *Histor. of. Philosoph.*, t. II, p. 132. L'effet est complètement différent de la cause, et par conséquent ne peut pas être découvert en elle, dans l'idée de la cause ni connu par l'intelligence *a priori*, par l'analyse seule de cette idée. C'est l'expérience seule qui nous apprend que certains phénomènes sont liés à certains autres phénomènes par une loi constante : The ultimate grounds of things are utterly inaccessible to the curiosity and investigation of man. Conf. Renouvier, *Traité de Log. génér.*, p. 281. « Les arguments aussi vrais que subtils d'Ænésidème, reproduits plus tard et affaiblis, s'adressaient aux partisans de la substance, obligés d'admettre des causes séparées de leurs effets. Poser une

D'ailleurs si la cause existe, ou c'est un corps qui est cause d'un corps, ou un incorporel d'un incorporel, comme le dit Épicure ; ou c'est un corps qui est cause d'un incorporel ou un incorporel qui est cause d'un corps. Mais aucune de ces hypothèses n'est admissible. Car d'abord, un corps ne peut être cause d'un corps, puisqu'ils ont tous deux la même essence, la même nature en tant que corps, τὴν αὐτὴν ἔχει φύσιν[1]. Il n'y a pas causation, puisque l'effet est identique à la cause. L'effet est une passivité, la cause une activité ; de quelque côté qu'on se tourne, les deux phénomènes étant identiques en nature, ou il n'y aura pas d'agent, et alors pas de cause ; ou il n'y aura pas de patient et alors pas d'effet, par suite pas de cause, puisque la cause est relative à son effet. Cet argument s'applique avec la même force aux incorporels ; leur identité de nature supprime entr'eux la possibilité de la relation de causation, en anéantissant la distinction de l'effet et de la cause, de l'agent et du patient, que la cause implique. Maintenant, l'incorporel étant intangible ne peut ni toucher un corps ni en être touché ; le contact entr'eux est impossible, et comme il est la condition nécessaire de la génération commune, il n'y a pas de corps qui puisse être cause d'un incorporel, ni d'incorporel qui puisse être cause d'un corps.

On peut encore fournir une autre preuve qu'il n'y a pas de cause, et c'est à Ænésidème que Sextus fait remonter l'honneur de l'avoir découverte[2]. Prenons le cas des corps : Un

substance, et dans cette substance une cause de ses modifications, c'est vouloir qu'une chose, en tant qu'elle est, se fasse autre et devienne son contraire ». Ueberweg (*id.*, t. I, p. 217) remarque, après Zeller, que ce qui caractérise les arguments d'Ænésidème contre le principe de causalité, c'est qu'ils n'ont pas été du nombre de ceux produits depuis Hume, à savoir l'origine sans fondement psychologique, sans déduction logique, de l'idée de cause. Zeller, t. V, p. 38 : « Es ist merkwürdig, dass in dieser Kritik des Causalitaetsbegriffs, welche doch all Gründen gegen denselben so emsig zusammensucht, gerade der Punkt gar nicht berührt wird, auf den sich in der neueren Philosophie das Nachdenken vorzugsweise gerichtet hat, die Frage, wie uns jener Begriff entsteht, und wie wir dazu kommen, an die Stelle des erfahrungsmaessigen Nebeneinander und Nacheinander der Erscheinungen einen ursaechlichen Zusammenhang zusetzen. »

[1] Sext. Emp., *Math.*, IX, 214.

[2] Sext. Emp., *Math.*, IX, 218. ὁ δὲ Αἰνησίδημος διαφορώτερον ἐπ'αὐτῶν

corps ne saurait être la cause d'un corps; car le corps supposé causant est de toute éternité, non engendré comme les atomes d'Épicure, ou engendré comme ceux qui tombent communément sous nos sens; de plus il est ou visible comme le fer ou invisible comme l'atome. Dans aucune de ces alternatives, il ne saurait agir, οὐδὲν δύναται ποιεῖν; car ou il reste en soi et par soi, isolé, καθ' ἑαυτό μένον, ou il s'unit à un autre. S'il demeure en soi, il ne saurait produire rien de plus, rien d'autre que lui-même, que sa propre essence, causa sui; et encore dans ce cas, faut-il admettre dans l'être causant une vertu interne de dédoublement non justifiée. S'il s'unit à un autre, ils ne pourront pas, par ce concours, produire un troisième être qui n'aurait pas existé antérieurement dans leur être propre[1]. Car il n'est pas possible qu'un devienne deux, ou que deux deviennent trois. Si l'on veut que un puisse devenir deux, chacun de ces deux, étant un, produira aussi deux : voilà déjà quatre produits ; mais chacun de ces quatre, étant un, produira aussi deux et ainsi de suite à l'infini. De la sorte de l'unité sortira la multiplicité infinie, ce qui est absurde, et cette absurdité vient de l'absurdité de la première hypothèse, à savoir que un puisse devenir deux, que l'unité puisse devenir pluralité.

Le même argument s'appliquera évidemment aux prétendues causes incorporelles.

D'un autre côté le corps ne peut pas être cause d'un incorporel, car il n'en possède pas en lui l'essence et la nature ; et par la même raison l'incorporel, dont l'essence interne non seulement n'enveloppe pas mais exclut la nature corporelle, ne peut être cause d'un corps[2].

Dira-t-on enfin que l'effet est dans la cause[3] : il n'en résul-

ἐχρῆτο ταῖς περὶ τῆς γενέσεως ἀπορίαις. Fabricius commente ainsi le terme διαφορώτερον : hoc est, pluribus et in varias species adornatis argumentis.

[1] Sext Emp., *Math.*, IX, 220. ὃ μὴ πρότερον ἐν τῷ εἶναι ὑπῆρχεν.

[2] Sext. Emp., *Math.*, IX, 224. τό τε γὰρ σῶμα οὐκ ἔχει ἐν αὑτῷ τὴν τοῦ ἀσωμάτου φύσιν, τό τε ἀσώματον οὐκ ἐμπεριεῖχε τὴν τοῦ σώματος φύσιν.

[3] Id., *id.*, IX, 226. τὴν γένεσιν ὁδὸν ὑπάρχειν εἰς τὸ εἶναι.

tera pas que l'une a produit l'autre, et au contraire ; car puisque les deux termes coexistent dans l'être, chacun d'eux existe dans l'être, et aucun n'est cause. Ce qui est ne devient pas ; car le devenir n'est qu'une marche, une transition, un mouvement vers l'être [1]. Il n'y a pas produit nouveau, pas de phénomène créé, par conséquent pas de cause.

De tous ces arguments il résulte que la causalité n'est ni un principe de la raison, ni une loi des choses. Sextus multiplie les formes de ces preuves jusqu'à en être fastidieux, pour arriver à cette même conclusion : μηδὲν εἶναι αἴτιον. L'être mobile ne peut être cause ni de l'être immobile ni de l'être mobile ; l'être immobile ne peut être cause ni de l'être mobile ni de l'être immobile, l'un par suite de leur identité d'essence, l'autre par suite de leur contrariété d'essence, δι' ἀπαραλλαξίαν.

Envisagé dans la catégorie du temps, le principe de causalité ne soutient pas davantage l'effort de la critique. Si l'on admet que l'effet est simultané à la cause, on ne voit aucune raison d'admettre entr'eux le rapport de causalité : car on ne saurait auquel des deux attribuer la vertu causante plutôt qu'à l'autre. Si l'on suppose la cause antécédente dans le temps, la cause, antérieurement à son effet, n'est plus une cause, puisqu'elle n'est cause que par son effet qui n'existe pas encore. Dans les relatifs, les deux termes sont nécessairement coexistants, sont donnés ensemble en acte, κατ' ἀνάγκην δεῖ συνυπάρχειν. Supposer au contraire la cause postérieure dans le temps à l'effet [2], et par suite le causé antérieur au causant, c'est renverser toutes les notions de l'esprit humain, et plus encore toutes les conditions de la vie pratique. Le fils sera antérieur au père, et la moisson précédera la semence. On arrive à cette

[1] M. Renouvier, *Crit. phil.*, 10e année, t. II, p. 361. « La causalité, je l'ai plusieurs fois répété, n'explique point l'effet par la cause, sans que la nature propre de l'effet entre dans la définition de la force qui le produit, et, par suite, de la cause en tant que telle, ce qui confond l'explication prétendue ».

[2] Comme la cause finale.

conséquence, qui est le comble de l'absurdité, ἀτοπώτατον, que ce qui n'est pas encore est cause de ce qui est actuellement, que l'avenir est cause du présent et du passé [1].

Il importe aussi, de considérer les conséquences qu'entraîne l'adoption du principe de causalité. Si l'on pose une cause absolue en soi, parfaite, et dont la causation soit l'essence même [2], on ne peut la concevoir sans son effet, sans son effet total ; c'est non seulement une création continuée qu'il faut admettre, mais une création éternelle, et non pas intermittente et ayant un commencement dans le temps [3]. Si l'on parle de cause relative, si l'on ne conçoit le patient que dans son rapport à l'agent, ces deux noms ne couvrent qu'un seul concept, puisque l'un des deux quelconque est impuissant sans l'autre et qu'il n'y a pas de raison pour donner le rôle et la fonction de cause à l'un plutôt qu'à l'autre [4].

En employant les mêmes procédés de raisonnement Sextus, très méthodiquement, très scolastiquement [5] et très longuement, prouve que la cause ne peut avoir ni une pluralité de puissances ni une puissance unique ; qu'elle ne peut être conçue ni séparée de la matière passive ni unie à elle, soit par le contact, soit sans contact, soit par addition, soustraction ou altération, d'autant plus qu'on ne saurait déterminer ce que c'est que le tout et les parties, qu'on peut dire à la fois

[1] Sext. Emp., *Math.*, IX, 235. οὕτως εὔηθες τὸ ἀξιοῦν τι αἴτιον εἶναι τοῦ ἤδη ὄντος τὸ μήπω ὄν. Nous sommes, comme on le voit, à l'extrême opposé du principe des causes finales, qui consiste précisément et comme l'a très bien saisi le sceptique, à poser dans la fin une *pensée* anticipante qui détermine le présent par l'avenir qui n'est pas encore, du moins en acte, et à définir la cause efficiente comme l'action du présent sur le présent et sur l'avenir. L'idée du tout, dit Kant, est cause finale du tout réel et de ses parties, et c'est par cette idée que se comprend l'idée de l'organique, qui a sa racine dans le but interne devenu réel, quoi qu'il soit vrai de dire que la finalité de l'organisme demeure toujours le mystère non résolu.

[2] Sext. Emp., *Math.*, IX, 235 δυνάμει ποιεῖν τι πέφυκεν.

[3] C'est une objection qui a frappé S. Augustin.

[4] Sext. Emp., *Math.*, IX, 241. μὴ μᾶλλον ἐν αὐτῷ (l'agent) ἢ τῷ πάσχοντι ὑποκεῖσθαι τὴν δραστήριον τοῦ ἀποτελέσματος δύναμιν.

[5] Les Allemands appellent son ouvrage le *Facit*, c'est-à-dire la *Somme* du scepticisme.

avec Ænésidème et Héraclite, identiques et différents [1]: car ils ont une même essence commune, différenciée seulement par l'individuation [2].

Il n'y a donc pas lieu de croire au principe de causalité et de l'appliquer, et il n'est pas étonnant qu'on en ait fait de si fausses applications et si sophistiques, et ce sont ces applications qu'Ænésidème a relevées dans les huit Tropes qu'il fait porter sur la notion de la cause.

Le premier consiste à employer le principe général de causalité de manière à conclure à l'existence de causes invisibles, cachées, incertaines [3], sans pouvoir la justifier par le témoignage incontesté de faits, de phénomènes observés et connus [4]. Qui croira par exemple que la cause des rapports de distance des astres entre eux soit les rapports des nombres constitutifs de l'harmonie musicale [5], comme l'avaient imaginé les Pythagoriciens?

Le second consiste à prendre, comme au hasard, arbitrairement au moins, une seule et la première venue entre les causes possibles et également plausibles, pour expliquer un phénomène : comme lorsqu'on explique les inondations du Nil par la fonte des neiges, tandis que le phénomène peut être dû à une autre cause, ou même à plusieurs causes diverses et différentes [6].

Le troisième, pour expliquer des phénomènes qui s'accomplissent régulièrement et avec ordre, va chercher des causes qui ne présentent ni ordre ni régularité, comme si

[1] Sext. Emp., *Math.*, IX, 337. ὁ δὲ Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον καὶ ἕτερόν φησι τὸ μέρος τοῦ ὅλου καὶ ταὐτόν.

[2] Id., *id.*, l. l. ὅλη μὲν κατὰ τὸν κόσμον, μέρος δὲ κατὰ τὴν τοῦδε τοῦ ζώου φύσιν.

[3] Cic., *Acad.*, I, 2, 17. Ea dico incerta quæ ἄδηλα Græci.

[4] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 181. τὸ τῆς αἰτιολογίας γένος ἐν ἀφάνεσιν ἀναστρεφόμενον.

[5] C'est Fabricius qui ajoute tous les exemples.

[6] Ce qui rend la recherche de la cause si difficile, c'est que l'expérience prouve qu'un même effet peut être produit par des causes diverses, et qu'une même cause peut produire des effets très différents.

pour expliquer le mouvement ordonné des astres, on va recourir à l'hypothèse d'une pression mutuelle de ces corps les uns sur les autres, pression qui, même admise, ne contient en soi aucune puissance ordonnatrice et régulatrice.

Le quatrième, après avoir déterminé comment se produisent les phénomènes, applique cette même loi de production aux choses non phénoménales, qui se comportent sans doute parfois comme les phénoménales, mais parfois aussi d'une façon particulière et toute différente. On raisonne alors par des analogies sans fondement, comme lorsqu'on suppose que les phénomènes de la chambre obscure rendent compte des phénomènes de la vision.

Le cinquième est commun à tous les philosophes, pour ainsi dire : il consiste à prendre pour principes les idées particulières propres qu'on s'est faites des éléments des choses, et non les raisons universelles et acceptées de tout le monde. C'est ainsi que les uns expliquent le monde par l'hypothèse des atomes, les autres par l'hypothèse des homéoméries.

Le sixième, très fréquent également, consiste à ne mettre en ligne de compte que les causes qui concordent avec nos propres hypothèses, et à tenir les autres, qui leur sont contraires, pour non avenues. C'est ainsi qu'Aristote explique la formation des comètes par la condensation des vapeurs terrestres, parce que cette hypothèse rentre parfaitement dans son système cosmologique général.

Le septième imagine des causes qui sont contraires non seulement aux phénomènes, mais encore aux principes de notre système propre, comme le fait Épicure, dont le *clinamen* est non seulement en opposition avec les phénomènes à expliquer, mais de plus est incompatible et contradictoire à la loi de la nécessité, qui est un des fondements de sa doctrine.

Le huitième, pour rendre compte de phénomènes douteux, fait intervenir des causes au moins aussi douteuses : comme

lorsque, pour expliquer le phénomène de la montée de la sève, on imagine une loi d'attraction semblable à celle qui attire l'eau dans une éponge, quand il est déjà fort douteux que l'attraction soit la cause de ce dernier phénomène.

Mais s'il n'y a pas de cause, ou ce qui revient au même pour l'homme, s'il n'y a pas de cause à lui connaissable, si le principe de causalité n'a aucune valeur ni subjective ni objective, il est clair qu'il n'y a aucun raisonnement valable, ni déductif ni inductif. Il n'y a pas de raisonnement déductif, car toute sa force nécessitante repose sur le moyen, parce que et en tant que le moyen est cause, comme l'a dit Aristote, τὸ μέσον αἴτιον. Les Sceptiques ne se sont pas occupés particulièrement de renverser la théorie du syllogisme [1] : il suffira, dit Sextus, d'en dire quelques mots en général, ἐν ὑποτυπώσει. La majeure universelle : tout homme est un animal, n'a de valeur que si elle est tirée par induction de propositions particulières : Socrate qui est un homme est un animal; Dion qui est un homme est un animal. Or quand on tire de la majeure universelle la conclusion particulière que Socrate est un animal, il est clair qu'on n'a rien prouvé par elle, puisqu'au contraire elle-même s'appuie sur la conclusion. Il y a là un vice radical de logique, en ce que la proposition universelle se fonde sur la particulière et la particulière sur l'universelle.

Il est vrai qu'on prétend qu'on peut parler de propositions indémontrées, indémontrables, mais néanmoins évidentes par elles-mêmes. Cependant il faudrait préalablement savoir s'il y en a réellement de telles; mais pour le savoir, il faut un critérium, et y a-t-il un critérium? Pour l'affirmer, il faut le démontrer. Ainsi les deux thèses se renvoient l'une à l'autre, s'appuient l'une sur l'autre, c'est-à-dire ne s'appuient sur rien : elles sont donc également inconnaissables, ἑκάτερα ἀκατάληπτα, ἀναπεμπόμενα ἐπ' ἄλληλα [2].

[1] Sext. Emp , *P. Hyp.*, II, 193. περὶ τῶν θρυλλουμένων συλλογισμῶν ἴσως πέριττον (supervacuum) διεξιέναι
[2] D. L., IX, 91.

On peut encore réfuter l'existence d'un critérium par le procès à l'infini ; car ou il a été jugé lui-même ou il ne l'a pas été. S'il ne l'a pas été, quelle confiance mérite-t-il ? S'il l'a été, il fera partie des choses soumises à un jugement, de sorte qu'il sera à la fois juge et jugé, et cela à l'infini. Pour juger s'il y a un critérium, il faudra toujours un critérium.

Si l'on analyse la question générale plus à fond, on voit qu'elle en contient trois particulières : le critérium ὑφ' οὗ, par qui l'objet doit-il être jugé ? par l'homme sans doute ; mais l'homme en contradiction avec ses semblables comme avec lui-même, incompréhensible à lui-même, peut-il être juge de la vérité des choses ? Le critérium δι' οὗ, à l'aide de quoi l'homme en jugera-t-il ? à l'aide des sensations ? elles sont menteuses ou du moins suspectes ; à l'aide de la raison ? elle est faillible, en désaccord avec elle-même : à l'aide de la représentation cataleptique, comme le disent les Stoïciens ? mais elle-même a son juge dans la raison, dans la raison ondoyante et diverse [1]. Le critérium καθ' ὅ, c'est-à-dire d'après quelle mesure jugera-t-il ? La représentation, ἡ φαντασία ? mais elle est elle-même incompréhensible, ἀκατάληπτος ; car elle est un état passif de l'âme, et l'âme elle-même, la raison elle-même est incompréhensible et ne peut servir de mesure à la connaissance.

Donc l'homme ne peut connaître la vérité [2].

Les Sceptiques se sont attaqués avec plus de vivacité encore à l'induction qu'ils appellent, comme Épicure, l'argumentation par signes.

Le signe en général est un phénomène sensible qu'on considère comme un effet dont il révèle et fait connaître la

[1] D. L., IX, 94. ὁ νοῦς ποικίλως τρέπεται.

[2] Conf. Spencer, *Les Premiers Principes*, trad. Cazelles, p. 70 : « Les idées dernières de la raison sont toutes représentatives de réalités *incompréhensibles*. (Le savant) se fait une idée très nette de l'incompréhensibilité du plus simple fait considéré en lui-même. Plus qu'un autre, *il sait, à n'en pas douter*, que, dans son essence intime, *rien ne peut être connu* ».

cause par la relation nécessaire qui les lie l'un à l'autre. Il est clair que si on a une fois démontré que la causalité est une notion vide et sans réalité, on a détruit par là même et le principe des signes et la démonstration et la connaissance [1]. C'est ce que les Sceptiques se sont proposé de faire par la réfutation du principe de causalité, mais sans renoncer pour cela à une critique en règle de la méthode inductive.

Il s'agit donc pour eux de prouver qu'il n'y a pas de signes, et que ceux qui en admettent l'existence cèdent à un penchant vide de l'esprit [2]; car la démonstration semble en général être de l'ordre des signes; c'est par la participation du signe, μετουσία, que la démonstration prétend découvrir et développer la conclusion [3].

En remontant aussi haut que possible dans l'analyse, il y a, suivant les dogmatiques, deux espèces différentes de choses, πράγματα ou ὄντα [4] : les choses évidentes et claires, manifestes, πρόδηλα, et les choses obscures, douteuses, incertaines, cachées, ἄδηλα. Les choses évidentes sont celles qui par elles-mêmes et immédiatement tombent sous la prise de nos sens ou de notre raison, qui viennent pour ainsi dire d'elles-mêmes à notre connaissance [5]. Les choses cachées et incertaines sont celles qui ne sont pas connues par elles-mêmes et directement soit par l'un soit par l'autre des deux grands modes de notre connaissance. Celles-ci sont elles-mêmes de plusieurs espèces : les unes sont absolument inconnaissables, en ce sens qu'elles se dérobent à tout entendement humain, comme, par exemple, le nombre précis des

[1] Sext. Emp., *Math.*, VIII, 142. ἐφόδῳ τῇ τό τε σημεῖον καὶ τὴν ἀπόδειξιν ἀναιροῦσι.

[2] Phot., *Cod.*, 212. κένη προσπαθεία.

[3] Sext. Emp., *P. Hyp.*, II, 96. ἡ ἀπόδειξις τῷ γένει σημεῖον δοκεῖ εἶναι... μετουσία γὰρ τούτου ἡ ἀπόδειξις ἐκκαλλυπτικὴ γίνεται τοῦ συμπέρασματος. Conf., id., *Math.*, VIII, 141.

[4] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 138; *id.*, II, 97.

[5] Sext. Emp., *P. Hyp.*, II, 97. τὰ ἐξ ἑαυτῶν εἰς γνῶσιν ἡμῖν ἐρχόμενα, par exemple : il fait jour.

astres du ciel ou des grains de sable des déserts de Libye [1] : les autres sont inconnaissables par leur nature même, φύσει, c'est-à-dire que leur nature ne nous permet pas de les saisir immédiatement et d'une vue certaine, comme, par exemple, les pores des tissus vivants que nous ne pouvons pas, à cause de leur extrême ténuité, voir de nos yeux et que notre raison seule peut concevoir et admettre [2] : enfin celles qui ne sont qu'accidentellement non perceptibles, πρὸς καιρόν, comme par exemple, la ville d'Athènes pour un étranger qui ne l'a pas vue, ou même pour un de ses citoyens qui n'y réside plus [3].

A ces différences des choses qui ne sont pas par elles-mêmes perceptibles et qui ont besoin de signes et qui se réduisent à deux : les choses obscures par nature et les choses obscures par accident, — car les choses évidentes n'ont pas besoin de signes, et les signes n'existent pas pour les choses absolument inconnaissables, — à ces différences correspondent des signes différents. Il y a d'abord le signe au sens général : nous entendons par là tout ce qui sert à rappeler à notre mémoire un fait concomitant et observé en même

[1] Ce dernier exemple était classique :

Quam magnus numerus Libiæ arenæ

[2] Sext. Emp., *P. Hyp.*, II, 98. ὡς οἱ νοητοὶ πόροι.

[3] Sext. Emp., *P. Hyp.*, II, 100. La distinction de Diogène (IX, 96) du signe sensible, αἰσθητόν, qui se rapproche du signe commémoratif, ὑπομνηστικόν, et du signe intelligible, νοητόν, qui se rapproche des ἐνδεικτικά, sert seulement aux sceptiques pour nier l'existence des uns et des autres. Galien (*H. Phil.*, 4) appelle ἐνδεικτικόν le signe du feu par la fumée, et ὑπομνηστικόν le signe de l'accouchement par le fait du lait dans les mamelles. C'est certainement une confusion. L'ἐνδεικτικόν est un élément, le nœud de la démonstration, la proposition d'où l'on conclut la proposition à démontrer : ἀξίωμα ἐν ὑγιεῖ συνημμένῳ ἡγούμενον καὶ ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος (c'est-à-dire le signe ἐνδεικτικὸν est une proposition, dans un argument conditionnel, qui fait fonction d'antécédent et qui met à découvert le conséquent ». Les Stoïciens appelaient συνημμένον un argument composé de deux propositions, dont la première, qui est l'antécédent, ἡγούμενον, est la condition de l'autre qui est le conséquent, λῆγον ; par exemple : s'il y a du mouvement, il y a du vide. Aristote distingue le τεκμήριον, dont la liaison avec la cause est nécessaire : tels la fumée et le feu, le lait et l'accouchement, et le σημεῖον, dont la liaison avec la chose inconnue est fréquente sans être constante, probable sans être nécessaire, comme par exemple : noto spirante, secura erit navigatio.

temps que le signe qui lui est associé par la loi de simultanéité ; puis, en second lieu, le signe au sens propre, le vrai signe qui nous indique, nous révèle une chose obscure et qui n'a jamais été perçue.

Dans ces signes véritables, on distingue les signes commémoratifs, ὑπομνηστικά, particulièrement applicables aux choses qui accidentellement ne sont pas perceptibles, et les signes révélateurs, démonstratifs, ἐνδεικτικά, qui s'appliquent aux choses qui par nature ne sont pas perceptibles et compréhensibles.

Le premier de ces signes, le signe commémoratif, est un phénomène qui a été observé simultanément avec l'objet signifié, phénoménal lui-même et évident : c'est ainsi que l'observation atteste la présence simultanée constante du feu et de la fumée. De cette simultanéité constante des deux phénomènes, de cette association d'idées, il résulte que l'apparition de l'un des phénomènes réveille nécessairement le souvenir de l'autre, ὑπόμνησις, que l'une des idées appelle, évoque, fait apparaître l'autre, la fumée le souvenir du feu, l'idée de la fumée l'idée du feu qui est la cause, et qui pour un moment, accidentellement, n'est pas actuellement présent à nos sens. La cicatrice réveille le souvenir de la blessure qui l'a formée, qui l'a causée, mais qui n'est plus actuellement perçue, qui est un moment passé et peut-être oublié. La lésion du cœur rappelle le souvenir de la mort qui l'accompagne et la suit constamment, comme toutes les observations le prouvent.

Mais il y a un autre signe, dont Ænésidème s'attache surtout à combattre le principe : c'est le signe démonstratif, le phénomène visible par lequel on prétend découvrir la cause inconnue et invisible d'un fait visible. Là, des deux choses qu'on prétend liées par la causalité, l'une par sa nature échappe à l'observation ; par conséquent elles n'ont pas pu être antérieurement simultanément observées ; par exemple, l'âme est du nombre des choses qui se dérobent à notre connaissance immédiate et sensible ; c'est un être qui

n'est jamais tombé sous la prise de nos sens, sous une claire et certaine intuition [1]. Son existence est indiquée au moyen d'un signe démonstratif, ἐνδεικτικῶς, à savoir les mouvements du corps ; car on les considère comme les signes probants de l'existence d'une force invisible, immanente au corps et qui les cause.

Il n'y a pas lieu de porter l'effort de la critique sur les signes commémoratifs : ce serait, ce que les Sceptiques protestent ne pas faire [2], ce serait renverser les fondements de la vie pratique, puisque tous les hommes y ajoutent également foi, les Sceptiques eux-mêmes, et dirigent, d'après la créance qu'ils donnent à ces signes, leurs jugements et leurs actes. Ils posent donc le signe commémoratif [3]. Ce qu'ils combattent et veulent renverser, c'est la doctrine des signes démonstratifs, d'après laquelle il y aurait entre les phénomènes sensibles et les phénomènes invisibles et intelligibles un lien nécessaire et constant, un nexus causal réel, qui nous obligerait à affirmer l'existence de ces derniers. Ce signe est une pure fiction [4] des dogmatiques. Lorsque nous disons qu'il n'y a pas de signes, c'est des signes commémoratifs seuls que nous voulons parler, et encore faut-il bien remarquer la position particulière qu'entend prendre le Sceptique ; il n'exprime pas une conviction ferme, il ne donne pas son assentiment à la proposition qu'il n'y a pas de signe. Ce serait encore une manière de dogmatiser : il s'efforce et se contente de montrer que les raisons pour et les raisons contre l'existence réelle de ces signes ont une même force, εἰς ἰσοσθένειαν, et qu'en face de cet équilibre de raisons contraires, la raison, que rien n'incline d'un côté plus que de l'autre, n'a plus qu'une chose à faire : s'abstenir, et ne pas se

[1] Sext. Emp., *Math.*, VIII, 155. οὐδέποτε γὰρ ὑπὸ τὴν ἡμετέραν πέφυκε πίπτειν ἐνάργειαν.

[2] Sext. Emp., *Math.*, VIII, 157. οὐδὲ συγχέομεν τὸν βίον.

[3] Sext. Emp., *Math.*, VIII, 158. τὸ μὲν ὑπομνηστικὸν τίθεμεν ᾧ χρῆται ὁ βίος.

[4] Id., *id.*, VIII, 156. πέπλασται.

décider, ἡ ἀῤῥεψία καὶ ἡ ἐποχὴ γίνεται[1]. Des choses les unes sont absolues, les autres sont des relatifs : il n'y a pas un troisième ordre d'existence. Le signe est de l'ordre des relatifs ; le signifié, conçu nécessairement dans et par son rapport au signe, est nécessairement comme lui une relation. Si, par hypothèse, dans un rapport supposé, l'un des deux termes du rapport disparaît, l'autre par lui-même est supprimé, et le rapport tout entier s'évanouit. S'il n'y a pas de droite, il n'y a pas de gauche ; s'il n'y a pas de gauche, il n'y a pas de droite. Les deux termes sont simultanément conçus : ils sont dépendants l'un de l'autre, ne peuvent être conçus séparés l'un de l'autre, τὰ πρός τι συγκαταλαμβάνεται ἀλλήλοις[2]. Mais alors on ne peut plus dire que l'une des idées associées nécessairement dans un seul et même acte psychologique soit le signe ou la preuve de l'autre : elles sont données, conçues toutes deux à la fois, d'un même coup[3].

Il n'y a donc pas de signe ; la notion même de signe n'est pas compréhensible[4], si l'on admet, comme il semble nécessaire de le faire, que le signe soit conçu simultanément avec la chose signifiée ; mais comme on pourrait soutenir qu'il est conçu antérieurement ou postérieurement à la chose signifiée, il nous reste à examiner ces deux cas.

Dire que le signe est conçu postérieurement à la chose qu'il doit révéler et mettre au grand jour, c'est une absurdité manifeste ; car cette chose est conçue avant lui et sans lui. A quoi servirait-il ? Il perd la fonction qui constitue toute son essence et sa raison hypothétique d'être. Dans ce cas donc, il n'y a pas de signe. Si l'on dit, et c'est la dernière hypothèse qu'on puisse faire, si l'on dit que le signe est conçu antérieurement à la chose qu'il doit révéler, nous retombons dans le cercle des objections déjà présentées : le

[1] Sext. Emp., *Math.*, VIII, 159.
[2] Id., *id.*, VIII, 165.
[3] Id., *id.*, VIII, 166. ἀμφοτέρων γὰρ ὑπὸ μίαν προθεσμίαν λαμβανομένων.
[4] Sext. Emp., *Math.*, VIII, 166. οὐκ ἄρα καταληπτόν ἐστι τὸ σημεῖον.

signe est de l'ordre des relatifs et l'hypothèse est contraire à la nature même du signe. Tant que les deux termes ne se présentent pas simultanément à la conscience et liés par cette loi de la simultanéité, il n'y a ni signe ni chose signifiée, puisque c'est ce rapport qui constitue leur essence d'êtres relatifs.

Répétons-le donc encore une fois : la notion de signe est incompréhensible, ῥητέον οὖν ἀκατάληπτον εἶναι τὸ σημεῖον [1].

Mais le sujet paraît si important aux Sceptiques que, au risque d'être fastidieux et de se répéter, ils veulent épuiser la question et la prendre sous tous ses aspects.

Des choses qui sont compréhensibles à l'homme, il comprend les unes par la sensation, les autres par la raison, διανοίᾳ. Si le signe était chose compréhensible, il serait donc ou de l'ordre sensible, ou de l'ordre intelligible. S'il est prouvé qu'il n'est ni de l'un ni de l'autre, il sera prouvé qu'il n'y a pas de signes [2].

Mais quand il s'agit de résoudre cette question de la nature du signe, nous nous trouvons en présence des opinions les plus diverses, les plus contraires même. Épicure le dit sensible ; les Stoïciens, qui en plaçaient l'essence dans le λεκτόν, dans l'espèce intelligible, intermédiaire entre l'objet et le sujet, le prétendent intelligible, et cette contradiction est inconciliable à jamais, μένει δ'ἡ τοιαύτη διάστασις ἀνεπίκριτος σχεδὸν δι' αἰῶνος [3]. En présence de ce conflit éternel, nous n'avons plus qu'une chose à faire : suspendre notre jugement et ne pas décider la question de savoir s'il est intelligible ou sensible, quoi qu'il soit nécessairement l'un des deux. Nous nous trouvons même ici dans une très singulière situation. On prétendait que le signe est un phénomène évident, servant à prouver une chose non évidente, ἄδηλον, et voilà que le signe lui-même est devenu une chose non évidente, ἄδηλον, dont on ne saurait dire si elle est sensible ou intelligi-

[1] Id., *id.*, VIII, 170.
[2] D. L., IX, 96.
[3] Sext. Emp., *Math.*, VIII, 177.

ble, et qui a besoin d'une démonstration, à l'effet de montrer qu'il est tel or tel; or cette démonstration ne peut être faite qu'au moyen de preuves inductives, c'est-à-dire de signes. Ainsi pour qu'il y ait des signes, il faut une démonstration valable, πίστις, et pour qu'il y ait démonstration valable, il faut qu'il y ait des signes; nous reconnaissons le Trope du diallèle. Mettons-nous cependant successivement dans l'une et dans l'autre de ces alternatives.

Le signe est sensible ; mais nous savons quelles différences d'opinions s'élèvent entre les philosophes sur la question générale de la perception sensible. Les uns, comme Épicure, disent que les sens sont infaillibles ; les autres, comme Démocrite, qu'ils nous trompent toujours[1] ; d'autres encore, comme les Stoïciens, que des sensations, les unes sont vraies, les autres fausses. Tant qu'on n'aura pas résolu le problème général de la véracité de nos sens, on ne pourra rien dire de certain du signe considéré comme phénomène sensible. Mais supposons-le résolu : nous voyons que tout phénomène sensible imprime à tous les hommes, placés dans les mêmes conditions, une même sensation. Les Grecs et les Barbares, les gens versés dans un art et les ignorants dans cet art, sont d'accord sur la blancheur, la douceur, l'amertume. Le signe, au contraire, ne paraît pas exercer les mêmes effets sur les personnes placées dans les mêmes conditions. Par exemple, pour Érasistrate, savant médecin, tel signe signifie telle chose; pour Asclépiade, médecin non moins savant, telle autre. Mais s'il signifie plusieurs choses, pour quelle raison adopterons-nous telle signification plutôt que telle autre, τί μᾶλλον ἐκείνου ἢ τούτου[2]? Le signe commémoratif seul doit pouvoir être interprété de plusieurs manières, et il n'est pas l'objet de notre critique. Mais le signe démonstratif, s'il est réellement démonstratif, n'en doit signifier qu'une seule, et

[1] Id., *id.*, VII, 293.
[2] Id., *id.*, VIII, 201.

s'il peut être interprété de plusieurs manières, c'est qu'il mérite de n'être interprété d'aucune.

Allons plus loin : nous n'apprenons pas à sentir; la nature, sans aucune éducation des sens, sans aucun apprentissage, nous fait connaître le froid et le chaud, le doux et l'amer. Au contraire, le signe, en tant que signe, exige beaucoup d'efforts, une longue étude pour être interprété. Ce n'est pas le premier venu, mais le médecin, l'astronome, le marin, qui sauront ce que signifient les symptômes morbides, les phénomènes célestes, la direction des vents. Le signe n'est donc pas chose sensible : nous n'aurions pas besoin d'apprendre à l'interpréter.

Examinons maintenant l'opinion de ceux qui le croient intelligible, νοητόν[1]. L'argumentation se renferme dans la logique pure. Les Stoïciens définissent le signe une proposition, ἀξίωμα, et c'est pour cela qu'ils le conçoivent comme intelligible. Le signe est donc une proposition qui, dans un raisonnement conditionnel correct et juste, ὑγιές, fait fonction d'antécédent, et doit mettre à découvert le conséquent[2], par sa seule force et par sa propre nature[3], en révélant ce dont il est le signe; ou bien encore c'est un λεκτὸν αὐτοτέλες[4], une notion intelligible en soi, parfaite et exprimable en soi, ἀπόφαντον ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ. Mais qu'est-ce qu'un λεκτόν ? Il est plus que douteux qu'il en existe. Les Épicuriens le nient, et même, s'il existe, il est de l'ordre des choses cachées, non évidentes, ἄδηλον, qui ont besoin d'être prouvées ; mais prouvées par quoi ? Par un signe, et si ce signe est un λεκτόν, nous retombons dans le cercle. Admettons même que le λεκτόν existe : la proposition ἀξίωμα, composée de λεκτά, qui ne coexistent pas l'un à l'autre, μὴ συνυπαρχόντων ἀλλήλοις, n'aura aucune force, aucune substance pour ainsi dire, ἀνύπαρκτον εὑρίσκεται. Je dis : s'il fait jour, il fait clair. Quand j'exprime

[1] Id., *Id.*, VIII, 244.
[2] Sext. Emp., *Math*, VIII, 244. *P. Hyp.*, II, 104.
[3] Id., *P. Hyp.*, II, 101. ἐκ τῆς ἰδίας φύσεως καὶ κατασκευῆς.
[4] M. Brochard, p. 315, traduit par *proposition simple*. Je doute que ce soit le sens.

la proposition conditionnelle, le conséquent n'existe pas encore; et quand je viens à exprimer le conséquent, la proposition conditionnelle n'existe plus. Toute chose composée de parties, et l'argument est un composé, une synthèse de propositions, ne peut subsister quand ses parties intégrantes et nécessaires ne coexistent pas les unes avec les autres [1].

Et, d'ailleurs, qu'est-ce qu'un raisonnement conditionnel correct et exact, ὑγιές? On ne le saurait comprendre [2]. On nous offre, il est vrai, bien des moyens de juger si un raisonnement est correct et exact [3]. Mais aucune des définitions données soit par Platon, soit par Diodore (Kronus), ne résiste à la critique. Il ne suffit pas, en effet, que l'antécédent soit vrai, et que le conséquent soit vrai également, il faut, de plus, que l'antécédent contienne en lui-même quelque chose qui soit signe du conséquent, qu'il possède une nature révélatrice du conséquent, ἐκκαλυπτικὴν φύσιν τοῦ λήγοντος; comme, par exemple, si cette femme a du lait dans ses mamelles, c'est qu'elle a eu un enfant. Il y a ici une relation nécessaire, ἀκολουθία, συνάρτησις [4], la relation de la cause entre les deux phénomènes physiologiques. Telle est la doctrine des dialecticiens [5]; mais voici ce que nous avons à leur objecter :

Le signe, comme nous l'avons déjà dit, est nécessairement ou sensible ou intelligible; or, là-dessus, les philosophes ne parviennent pas à s'accorder. La nature du signe reste donc absolument obscure et douteuse, et en tant que tel, il a besoin lui-même d'un signe. Jusqu'à ce qu'on soit tombé d'accord sur son essence, et le moment ne parait pas prochain, il ne peut servir de signe ou de preuve à une autre chose. D'après les Stoïciens, le signe a sa substance, sa réalité.

[1] Sext. Emp., *P. Hyp.*, II, 109 et 114. τὰ δὲ σύνθετα πράγματα οὐ δύναται ὑπάρχειν ἐὰν μὴ τὰ ἐξ ὧν συνέστηκεν ἀλλήλοις συνυπάρχῃ.

[2] Id., *P. Hyp.*, II, 110. τὸ ὑγιὲς συνημμένον ἀκατάληπτον εὑρεθήσεται.

[3] Id., *Math.*, VIII, 215. κρίσεις δὲ τοῦ ὑγιοῦς συνημμένου πολλάς μὲν καὶ ἄλλας εἶναί φασι.

[4] Sext. Emp., *Math.*, VIII, 265.

[5] Id, *id.*, 257. κατὰ τὰς ἐκείνων τεχνολογίας.

son ὑπόστασις dans les λεκτά. Mais on ne sait pas si les λεκτά existent. Si la réalité des λεκτά est mise en doute ou niée, comme elle l'est par les Épicuriens et même par certains Stoïciens, entre autres Basilidès, par exemple, ne devons-nous pas, en ce qui concerne le signe, au moins suspendre notre jugement, ἀνάγκη καὶ ἡμᾶς ἐν ἐποχῇ μένειν [1], au moins jusqu'à ce qu'on sache si les λεκτά ont quelque réalité; mais comme on ne pourra le savoir qu'au moyen d'un signe, d'une preuve, on retombe encore dans le diallèle, que ne voient pas ou ne veulent pas voir les Stoïciens[2].

Mais ce n'est là qu'une objection pour ainsi dire de forme dialectique ; passons outre, accordons ce que les dogmatiques prétendent : il n'en reste pas moins certain qu'on ne peut déterminer ni juger le contenu du signe, τὸ περιεκτικὸν τοῦ σημείου. En effet, la chose à prouver, le signifié, ou est parfaitement évidente ou ne l'est pas. Si elle est évidente, elle n'est pas à prouver; elle n'a pas besoin d'être signifiée, et il n'y a pas de signe par rapport à elle. Si elle n'est pas évidente, on ne connaîtra jamais si elle est vraie ou fausse; car si on venait à le savoir, elle deviendrait de l'ordre des choses évidentes. Il n'y a donc pas lieu d'admettre que le signe est une proposition, ni qu'il fasse, dans un raisonnement conditionnel, fonction d'antécédent[3].

Nous pouvons même dire que si le signe était ce que prétendent les Stoïciens, ceux qui ne savent pas ce que c'est qu'une proposition, qui n'ont pas étudié la logique, seraient incapables de tirer aucune induction, aucune signification des signes. L'expérience nous montre tout le contraire : les agriculteurs, les marins savent très exactement interpréter les signes, et les animaux sans raison ne sont pas dépourvus d'une sorte de faculté inductive.

[1] Id., *Math.*, VIII, 259.
[2] Id., *Math.*, VIII, 261. λελήθασι δ'αὐτοὺς οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς εἰς τὸν διαλλήλων ἐμπίπτοντες τρόπον.
[3] Sext. Emp., *Math.*, VIII, 268.

Il n'y a donc ni intuitions sensibles ni intuitions intelligibles certaines; il n'y a aucune démonstration possible ni par le syllogisme, ni par l'induction ; ni par cette espèce d'induction qui consiste à tirer une proposition générale de propositions particulières, parce que les faits particuliers étant infinis en nombre, on ne peut pas les observer tous, et que si l'on n'en observe que quelques-uns, l'induction perd toute sa force [1]; ni par l'espèce d'induction qui consiste à conclure du signe à la chose signifiée, de l'effet à la cause, parce qu'il n'y a pas de cause, pas de signe véritable et certain, pas de relation nécessaire entre les choses qu'on prétend connues et celles qu'on avoue inconnues. Si le raisonnement inductif et le raisonnement déductif ne peuvent nous la faire connaître, il est nécessaire que la vérité n'existe pas.

De quel ordre, d'ailleurs, si elle existait, la vérité serait-elle ? De l'ordre sensible ? Cela n'est pas possible, parce que le vrai n'est ni générique ni spécifique [2], et que les données des sens sont ou l'un ou l'autre, c'est-à-dire, nous fournissent les notions ou de genres ou d'espèces : par espèces, Ænésidème, à qui ce raisonnement est attribué, entend les espèces spécialissimes, les propriétés particulières qui caractérisent et définissent les individus [3]. Serait-elle d'ordre intelligible ? Mais alors les choses sensibles, qui peuvent être vraies, seraient exclues de cette possibilité. Serait-elle à la fois intelligible et sensible ? Comment le comprendre, en présence de la contradiction des données des sens et des données de la raison entre elles-mêmes et les unes avec les autres [4].

[1] Id., *P. Hyp.*, II, 204. D. L., IX, 91 τῶν κατὰ μέρος ἀποδείξεων ἀπιστουμένων ἄπιστον εἶναι καὶ τὴν γενικὴν ἀπόδειξιν.

[2] Parce que le vrai n'est ni un genre, ni une espèce. De même que l'espèce divise le genre, de même le genre divise le tout par des différences opposées. Si le vrai constituait un genre ou une espèce de choses sensibles, toutes les choses sensibles qui n'appartiendraient pas à ce genre ou à cette espèce seraient fausses : or elles peuvent être vraies.

[3] Sext. Emp., *Math.*, VIII, 41.

[4] Sext. Emp., *Math.*, VIII, 40-48.

Il n'y a donc pour l'homme aucun moyen de connaître la vérité, c'est-à-dire de connaître les choses telles qu'elles sont, dans leur nature et leur essence, ou, du moins, d'avoir la certitude qu'il possède la vérité. L'esprit humain n'atteint aucune réalité et ne sort pas de lui-même. Il n'y a aucun passage de l'entendement à l'être, du sujet à l'objet, ou, comme nous dirions, du moi au non-moi; et comme le moi, dans l'acte de conscience, dont c'est là le caractère propre, se dédouble pour se connaître en sujet et en objet, quelques Sceptiques ont été jusqu'à dire que le sujet ne se connaissait pas lui-même, et qu'il ne pouvait affirmer la réalité de ses propres états de conscience. Toute réalité se dérobe à notre connaissance[1], et il ne reste à l'homme d'autre parti à prendre que de s'abstenir d'en juger, non seulement dans les choses de spéculation pure, mais dans les choses dont la science a rapport à la vie. Il n'y a pas de science morale pas plus qu'aucune autre science[2]: car, que serait une science morale, si ce n'est une science de la nature des biens et des maux, de l'utile et de son contraire, de l'honnête et de son contraire, et une science de l'existence et de la nature des Dieux? Cette science, c'est-à-dire la philosophie, n'existe pas[3]. Il n'y a rien qui soit en réalité bien ou mal, juste ou injuste[4]: il n'y a pas de plus fortes raisons pour affirmer qu'il y a des Dieux que pour affirmer le contraire[5]. Il n'y a donc pas de science de la vie, et cependant il faut vivre[6]. Le Sceptique se fait, lui

[1] D. L., IX. μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ.

[2] Sext. Emp., *P. Hyp.*, III, 239. οὐδὲ τέχνη τις ἂν εἴη περὶ τὸν βίον.

[3] Sext. Emp., *Math.*, IX, 14. μήτε τὴν σοφίαν ἐπιστήμην εἶναι θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων μήτε τὴν φιλοσοφίαν ἐπιτήδευσιν σοφίας.

[4] D. L., IX, 61. Sext. Emp., *P. Hyp.*, III, 178. ὅτι γὰρ οὐδὲν τῇ φύσει ἐστὶν ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ ἀδιάφορον, ἐντεῦθεν (ex iis quæ sequuntur) τινες ἐπιλογίζονται. Le mot τινές est à remarquer.

[5] Sext. Emp., *Math.*, IX, 14-194. Après avoir exposé et critiqué les opinions de tous les philosophes et de ceux qui affirment et de ceux qui nient l'existence des dieux, Sextus tire de ces contradictions la conclusion sceptique (IX, 191) ἐφ' οἷς ἡ τῶν Σκεπτικῶν ἐποχὴ συνεισάγεται, parce que μήτε πάσας εἶναι πιστὰς διὰ τὴν μάχην μήτε τινὰς διὰ τὴν ἰσοσθένειαν οὐ μᾶλλον εἶναι ἢ μὴ εἶναι θεούς.

[6] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 23. κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν...

aussi, une règle toute pratique ; sans se préoccuper d'acquérir une opinion ferme et justifiée sur les choses morales, ἀδοξάστως, il obéit aux impulsions presque irrésistibles de la nature, aux entraînements de l'exemple de ceux qui vivent avec lui[1] ; *il dit* qu'il y a des Dieux ; *il dit* qu'ils ont une Providence ; il leur rend même un culte ; en toutes choses, et dans ses paroles et dans ses actes, il se conforme aux coutumes de son pays et de son temps, à ses mœurs, à ses idées, à ses lois[2]. Mais au fond du cœur, dans le secret intime de sa pensée, il se garde d'ajouter témérairement foi à la réalité et à la vérité des doctrines qu'il professe de bouche, à la justice interne et vivante des maximes qu'il pratique[3]. Il trouve même dans cette position étrange, et plus prudente et avisée que loyale et noble, il trouve une raison d'aimer les hommes[4]. Étranger à tout dogmatisme, il est étranger aux passions que tout dogmatisme, fanatique par essence, éveille et développe, en inspirant aux hommes les uns pour les autres le soupçon, la méfiance, le mépris, la haine et la vengeance[5]. Il reste envers tout et envers tous indifférent et sans passion[6] ; son âme ne connaît et n'éprouve aucune émotion, aucun trouble ; l'ataraxie accompagne l'ἐποχή comme l'ombre

ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνενέργητοι παντάπασιν εἶναι... 24. οὐκ ἀνενέργητοί ἐσμεν. M. Brochard, p. 171, dit en parlant de Carnéade, que « s'il doutait de la justice dans ses discours, il l'observait dans sa conduite ». Qu'importe pour sa philosophie et pour sa psychologie ? Ce qu'on demande à un philosophe, ce n'est pas de bien vivre : c'est le devoir universel ; c'est de donner une théorie de la vie, de donner à la morale pratique sa raison théorique, son principe et son fondement rationnels.

[1] Id., *P. Hyp.*, III, 2. τῷ μὲν βίῳ κατακολουθοῦντες ἀδοξάστως φαμὲν εἶναι θεοὺς... προνοεῖν αὐτοὺς φαμέν.

[2] Id., *Math.*, IX, 49. κατὰ μὲν τὰ πάτρια ἔθη καὶ τοὺς νόμους λέγων εἶναι θεούς. Montaigne tire du doute la même conséquence, qu'il faut suivre la coutume, et Pascal fonde également sur l'impuissance de la raison, d'une part la légitimité de l'autorité fondée sur la force, ce qui diffère peu de la coutume, de l'autre la nécessité d'adopter un mode mystique de penser, étranger et supérieur à la raison, la raison sotte, la raison orgueilleuse.

[3] Id., *id.*, IX, 49. τὸ δ'ὅσον ἐπὶ τῇ φιλοσόφῳ ζητήσει μηδὲν προπετευόμενος.

[4] Id., *P. Hyp.*, III, 280. ὁ Σκεπτικὸς διὰ τὸ φιλάνθρωπος εἶναι.

[5] Timon, d'après Aristoclès, Eus., *Pr. Ev.*, XIV, 18.

λαῶν ἔθνεα κοῦφα, βαρυνόμεν' ἔνθα καὶ ἔνθα
ἐκ πάθεων δόξης τε καὶ εἰκαίης νομοθήκης.

[6] D. L., IX, 63. ἀδιάφορος καὶ ἄστοργος. Il y a quelque contradiction entre cette qualité et celle de φιλάνθρωπος que lui attribue Sextus.

suit le corps[1]. Seul il vit dans la paix, la sérénité, le repos inaltérable :

μεθ' ἡσυχίης
αἰεὶ ἀφροντίστως καὶ ἀκινήτως κατὰ ταὐτά,
μὴ προσέχων δειλοῖς ἡδυλόγου σοφίης[2].

Il plane au-dessus des faiblesses et des misères d'une science aux paroles charmeuses. Il ne sent rien[3].

On racontait que Pyrrhon, pour raffermir le courage des passagers et des marins, dans une traversée où le navire qu'il montait essuyait une violente tempête, leur montrait sur le pont du navire un porc qui mangeait tranquillement sa pâture, et les engageait à imiter sa sérénité. Ne serait-ce pas le cas de lui répondre avec Épicure, en modifiant un peu les termes : Mieux vaut un homme troublé par la crainte ou l'espérance, qu'un cochon imperturbable et serein ?

Mais il ne faut pas vouloir faire une trop grande violence à la nature de l'homme ; tous ses sentiments physiques et moraux, toute sa raison se révoltent contre cette théorie de l'insensibilité absolue, que l'âme a bien conscience de ne pouvoir et de ne devoir jamais atteindre. De même que la négation de la réalité objective des lois et des idées morales n'était la doctrine que de quelques-uns, τινές[4], de même l'impraticable théorie de la parfaite apathie, de l'ataraxie complète, ne réunit pas tous les suffrages, même dans le sein de l'école. On distinguait et on reconnaissait qu'il y avait des impressions, des sensations que l'homme par sa nature ne pouvait pas ne pas sentir : le froid et la soif, par exemple, qui troublaient nécessairement l'impassibilité du Sceptique le plus résolu : Pyrrhon même avait frémi à l'approche d'un

[1] D. L., IX, 107. σκιᾶς τρόπον. Id., 108. Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 29. ὡς σκιὰ σώματι.

[2] D. L., IX, 65. Sext. Emp., *Math.*, XI, 1.

[3] Cic., *Acad.*, I, 2, 12 Pyrrho autem ea ne *sentire* quidem sapientem : quæ ἀπάθεια nominatur. C'était là sans doute ce qu'il appelait la vertu ou le bonheur. Cic., *de Fin.*, IV, 16. Pyrrho, qui virtute constituta, nihil omnino quod appetendum sit, relinquat.

[4] Sext. Emp., *P. Hyp.*, III, 178.

péril soudain [1]; tant il est difficile, il le reconnaissait lui-même, tant il est impossible, dirons-nous, à l'homme de dépouiller l'homme. Ils avaient beau dire que le vulgaire des hommes souffre deux maux : l'un qui vient de l'impression fatale et nécessaire des choses, l'autre qui naît de la fausse opinion que ce sont là des maux, tandis que le Sceptique ne connaît pas ce dernier, du moins; cette subtile distinction n'empêchait pas la doctrine de l'impassibilité de recevoir de graves et réelles limitations. Il y eut dans cet ordre d'idées une atténuation du principe; on reconnut deux espèces de choses : l'une des choses qui se font nécessairement sentir à l'homme, même au Sceptique, τὰ κατηναγκασμένα; l'autre, des choses qui dépendent de l'opinion qu'on s'en fait, τὰ δοξαστά. Dans ces dernières seules, le Sceptique pouvait se proposer pour fin, τέλος, l'ataraxie : dans les autres, il devait se borner à modérer, à mesurer, à maîtriser l'impression nécessairement subie; c'était la vertu de la μετριοπάθεια [2]. Cette μετριοπάθεια était appelée encore la douceur, πραότης, et par là les Sceptiques rentrent dans le bon sens et dans l'humanité; car c'est une grande et noble vertu que d'être doux envers les choses, envers les hommes et envers la vie.

[1] D. L., IX, 66. Aristocl., Eus., *Præp. Ev.*, XIV, 18.

[2] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 25. τέλος εἶναι τοῦ Σκεπτικοῦ τὴν ἐν τοῖς κατὰ δόξαν ἀταραξίαν, καὶ ἐν τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπάθειαν. Conf. id., *id*, III, 235. μετριοπαθεῖ. D. L., IX. 108. Il n'y a aucune raison de croire que cette atténuation du dogme absolu de l'impassibilité ait été l'opinion des Sceptiques postérieurs. Il était dans la nécessité des choses, et même dans les principes généraux de l'École, qu'il fallait se soumettre à l'expérience et à la pratique de la vie : αἱρούμεθά τι κατὰ τὴν συνήθειαν καὶ φεύγομεν. D. L., IX, 107, et la sensibilité est au moins une habitude. Cependant, Diogène fait de cette mesure dans la sensibilité, qu'il appelle πρᾳότης, le sentiment particulier de quelques Sceptiques. D. L., IX, 108. τινὲς δὲ καὶ τὴν ἀπάθειαν, ἄλλοι δὲ τὴν πρᾳότητα τέλος.

ERRATA

—

P. 34, n. 3, ligne 4, lire : Puisqu'elles ont besoin *de l'air*, au lieu de : beso de la terre.

P. 35, ligne 10, lire : *De développemement, capable de maintenir*, au lie de : de développement capable, de maintenir.

P. 35, ligne 3, lire : τεχνικόν, au lieu de : τεκνικόν.

P. 103, ligne 24 : Supprimer la virgule après : *proprement dites.*

P. 107, n. 4, lire : οὗ αἴτιον, au lieu de : οὐ αἴτιον.

P. 208, n. 4, lire : *Léonteus*, au lieu de : *Léontius.*

P. 271, n. 3, lire : Omne genus, au lieu de : omnia.

P. 405, ligne 10, lire : Quand nous ne souffrons pas, au lieu de : Quand nous souffrons.

P. 451, ligne 18, lire : Après l'avoir quittée, au lieu de : quitté.

TABLE DES CHAPITRES

ERRATA

P. 34, n. 3, ligne 4, lire : Puisqu'elles ont besoin *de l'air*, au lieu de : besoin de la terre.

P. 35, ligne 10, lire : *De développemement, capable de maintenir*, au lieu de : de développement capable, de maintenir.

P. 35, ligne 3, lire : τεχνικόν, au lieu de : τεκνικόν.

P. 103, ligne 24 : Supprimer la virgule après : *proprement dites*.

P. 107, n. 4, lire : οὗ αἴτιον, au lieu de : οὐ αἴτιον.

P. 203, n. 4, lire : *Léonteus*, au lieu de : *Léontius*.

P. 271, n. 3, lire : Omne genus, au lien de : omnia.

P. 405, ligne 10, lire : Quand nous ne souffrons pas, au lieu de : Quand nous souffrons.

P. 451, ligne 18, lire : Après l'avoir quittée, au lieu de : quitté.

TABLE DES CHAPITRES

PREMIÈRE PARTIE

LA PSYCHOLOGIE DES STOÏCIENS

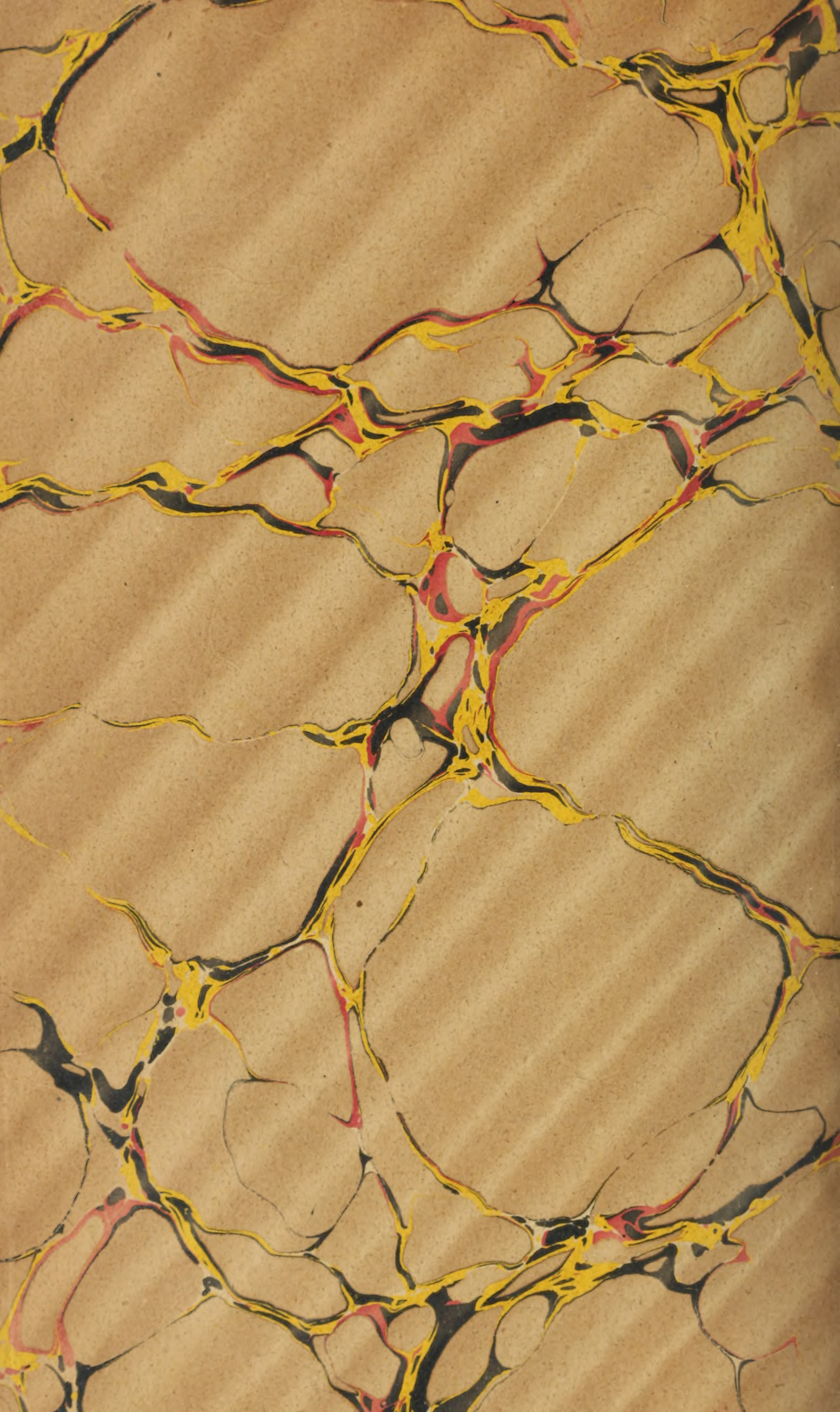
DEUXIÈME PARTIE

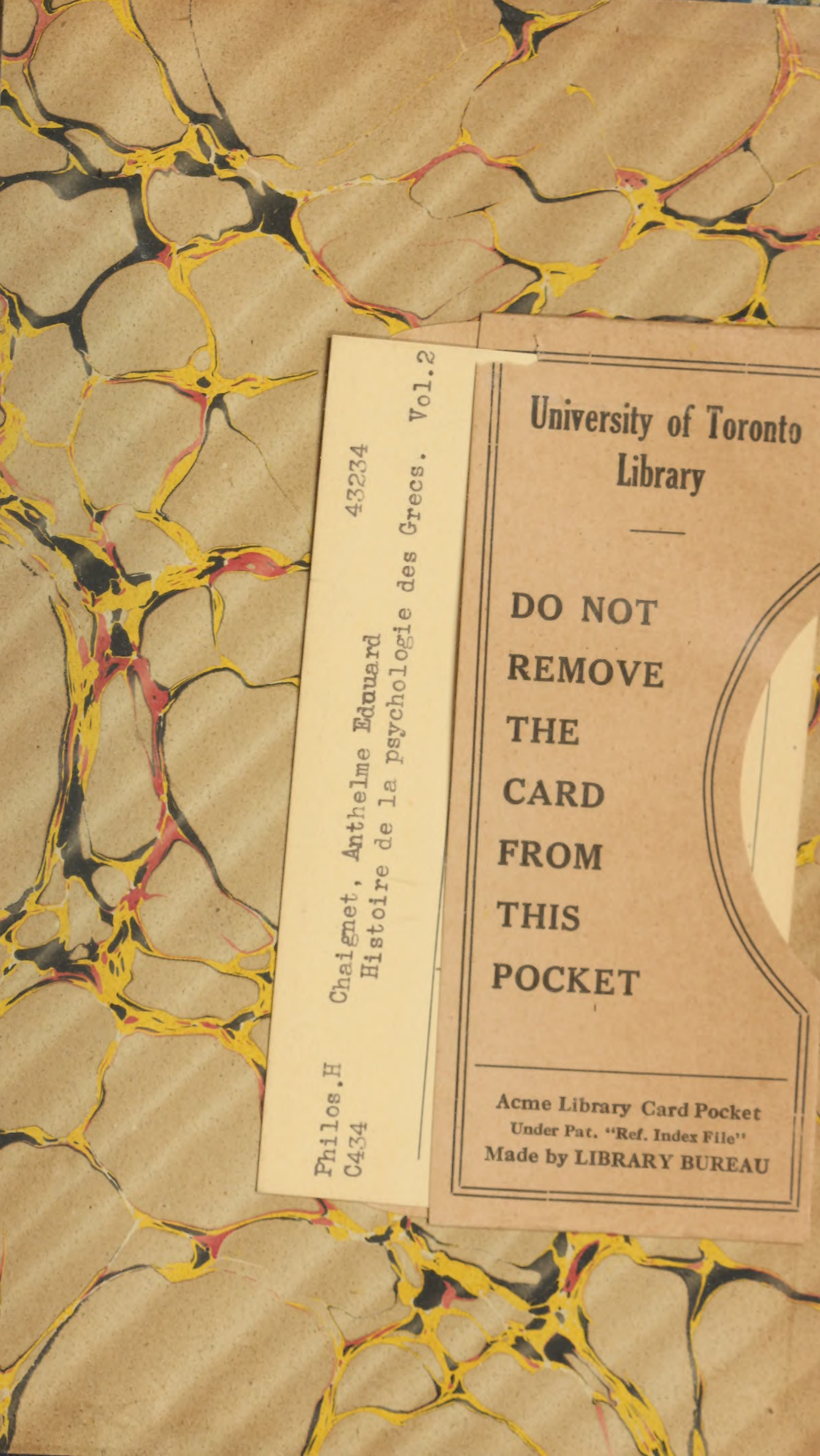
LA PSYCHOLOGIE D'ÉPICURE

TROISIÈME PARTIE

LA PSYCHOLOGIE DES SCEPTIQUES

POITIERS. — IMP. MILLET, DESCOUST ET PAIN.




Philos.H
C434
Chaignet, Anthelme Eduuard
Histoire de la psychologie des Grecs. Vol.2
43234
University of Toronto
Library
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 20 08 04 002 9